Dasein und Wesen der Seele

nach

Hugo von St. Viktor.

Mit einer Einleitung über Leben, Bedeutung und Schriften des Hugo von St. Viktor.

Inaugural-Dissertation

von

Heinrich Ostler.

Münster i. W.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

1905.

Dasein und Wesen der Seele

nach

Hugo von St. Viktor.

Mit einer Einleitung über Leben, Bedeutung und Schriften des Hugo von St. Viktor.

Inaugural-Dissertation

von

Heinrich Ostler.

Münster i. W.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

1905.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549027_0037

Die vorliegenden Blätter umfassen die Einleitung und die ersten Kapitel der Inauguraldissertation mit dem Titel „Die Psychologie des Hugo von St. Viktor“, welche der Verfasser im Sommersemester 1904 einer Hohen philosophischen Fakultät I. Sektion der Universität München einreichte, und auf Grund welcher er zum Examen rigorosum zugelassen wurde. Die Abhandlung erscheint unverkürzt in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, herausgegeben von Dr. Cl. Baeumker und Dr. Georg Freih. v. Hertling (Münster, Achendorffsche Buchhandlung).

Curriculum vitae.

Heinrich Ostler wurde geboren am 2. März 1876 in Söl-huben (Bez.-A. Rosenheim, Kreis Oberbayern) als Sohn des Lehrers Georg Ostler und seiner Gattin Martina, geb. Gebhard; im gleichen Jahre noch siedelten die Eltern nach Vachendorf (Bez.-A. Traunstein) über. Von hier aus kam der Sohn Heinrich im Herbst 1885 an die Lateinschule in Scheyern und dann 1890 an das Gymnasium in Freising; nach Bestehen der Absolutorial-prüfung im Sommer 1894 oblag er 1894—98 am Lyzeum in Freising den philosophisch-theologischen Studien. Am 29. Juni 1899 erfolgte die Priesterweihe; Juli 1899 bis Juli 1901 wirkte Ostler nach oberhirtlicher Anweisung in der Seelsorge in Bad Reichen-hall, von wo er auf Ansuchen durch gnädigste oberhirtliche Ver-fügung als Kurat in das Priesterhaus bei St. Johann Nepomuk in München versetzt wurde. In dieser Stellung war Zeit und Gelegenheit zu weiterer Ausbildung geboten; Herbst 1901 bis Sommer 1904 wurden an der Universität München die Vor-lesungen der Professoren Dr. Freih. v. Hertling, Dr. Th. Lipps, Dr. Grauert, Geheimrats Dr. Röntgen und Dr. Joh. Ranke gehört und endlich mit Schluß des Sommersemesters 1904 durch Bestehen des Examen rigorosum nach vorausgegangener Appro-bation der eingereichten Inauguraldissertation mit dem Titel „Die Psychologie des Hugo v. St. Viktor“ durch die philosophische Fakultät I. Sektion ein gewisser Abschluß der philosophischen Studien erreicht.

Einleitung.

Wilhelm v. Champeaux, der bekannte Vertreter des extremen Realismus in der Universalienlehre, zog sich i. J. 1108 von seiner Lehrtätigkeit an der Pariser Domschule zurück und errichtete außerhalb der Stadt auf den Trümmern eines alten verfallenen Klosters, das dem hl. Viktor v. Marseille geweiht war, ein Chorherrenstift nach der Regel des hl. Augustin. Auf vielseitiges Drängen nahm er hier seine Lehrtätigkeit neuerdings auf und legte so den ersten Grundstein zur Schule von St. Viktor. Nach Wilhelms Erhebung zum Bischof von Chalons-sur-Marne (1113) folgte als Abt sein Schüler Gilduin, während ein anderer Schüler, der Prior Thomas, der Schule vorstand. Nach Thomas' Ermordung (1133) erlangte unter seinen Nachfolgern, „den beiden Viktorinern" Hugo (1133—1141) und Richard (1141—1173) die Schule von St. Viktor ihre höchste Blüte, um jedoch alsbald an Bedeutung zu verlieren und schon mit Beginn des 13. Jahrhunderts, wie es scheint, gänzlich zu erlöschen.[1])

Von dem ersten der beiden Viktoriner, mit dem sich vorliegender Versuch beschäftigen will, seien die wichtigsten Lebensdaten angegeben. — Hugo ward geboren im J. 1096 in Hartingham in Sachsen aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg. Die erste Ausbildung genoß er im Kloster Hamersleben bei Halberstadt. Sein Onkel, Bischof Reinhard von Halberstadt, schickte ihn zur Vollendung der Studien nach Paris, wo er selbst unter Wilhelm von Champeaux den Wissenschaften obgelegen hatte. In Begleitung eines anderen Onkels, des Archidiakons Hugo, kam unser Hugo auf dem Umwege über Marseille an die Stätte seiner stillen

[1]) Vgl. Heimbucher, Art. „Victor, Saint" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl. XII, 913 ff. — Zur Gründungsgeschichte von St. Viktor vgl. Hugonin in der Einleitung z. Ausg. d. Werke Hugos v. St. Viktor in Migne Patrologia Ser. Lat. tom. 175, pag. XIII sqq.

Wirksamkeit, zum Kloster St. Viktor in Paris. Als Lehrer schon an der Seite des Priors Thomas tätig (seit 1125), wurde er nach dessen Tode sein Nachfolger in der Leitung der Schule. Er starb am 11. Februar 1141 im Alter von 44 Jahren. [1])

Man hat sich gewöhnt, in Hugo vor allem den Mystiker zu sehen, womit natürlich über ihn das Verdikt gesprochen war, sobald mit dem Worte „Mystik" der Begriff einer der Vernunft feindlichen Richtung verbunden wurde. So konnte gegen unseren Viktoriner der Vorwurf erhoben werden, er habe, trotz seines ursprünglichen Eifers für die Wissenschaft, an dieser schließlich Ekel bekommen [2]) und die Geltung jeder logischen Beweisführung geleugnet; sein Grundsatz sei gewesen: „Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri." [3]) Zur Entkräftung dieser Anklage genügt es, den ganzen Satz herzustellen: „Nisi enim prius ad scientiam venerit, quae ratiocinatio veram teneat semitam disputandi, quae verisimilem, et nisi [4]) agnoverit, quae fida et quae possit esse suspecta, rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri." [5]) Es handelt sich also im Gegenteil um die Rechtfertigung einer eigenen Wissenschaft der logischen Beweisführung. Zudem ist die ganze beanstandete Stelle wörtlich von Boëthius herübergenommen, der sie in seiner Einleitung zum zweiten Porphyrius-Kommentar bringt. [6]) In Wahrheit ist Hugo

---

[1]) Hugonin l. c. pag. XL sqq. — A. Liebner: Hugo v. St. Viktor u. d. theolog. Richtungen s. Zeit (Leipzig 1832), S. 1 ff. — J. Kilgenstein: Die Gotteslehre d. Hugo v. St. Viktor (Würzburg 1898), S. 8 ff. — A. Mignon: Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor (Paris o. J.), I, 7 sqq. 35.

[2]) B. Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique (Paris 1872), I, 424: „. . . Hugues de Saint-Victor a pris en dégoût la science elle-même . . . Hugues n'est, en réalité, qu'un mystique."

[3]) L. c. I, 426. — Nach Hauréau hat wohl auch Überweg-Heinze: Grundriß d. Gesch. d. Philos. II. Bd. (9. Aufl. Berlin 1905), S. 223, Hugo diesen Satz zugeschrieben.

[4]) „et nisi" ist einzufügen nach dem Text bei Boëthius.

[5]) Eruditio didascalica l. I. c. 12 (PL. 176, 749 C = Migne: Patrol. Ser. Lat. tom. 176, col. 749 C. Diese Abkürzungsweise wird forthin beibehalten). — Schon A. Bringmann Art. „Hugo v. St. Viktor" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI [2], 394 weist auf die Verstümmelung des Textes hin.

[6]) PL. 176, 749 B—D = Boëthius: Comment. in Porphyr. a se translat. I (PL. 64, 72 C—73 B).

ein begeisterter Verehrer der echten Wissenschaft. „Ich wage zu behaupten," sagt er, „daß ich niemals etwas verachtet, was zu meiner Ausbildung dienen konnte, dagegen oft gar manches gelernt habe, was anderen eher als kindischer Plunder erschien." [1]) Mit Wohlgefallen erinnert er sich seines jugendlichen Wissensdurstes und bereut in keiner Weise sein eifriges Streben. [2]) An den Gelehrten stellt er hohe Anforderungen; er verlangt für den Philosophen die Kenntnis aller Wissenschaften: „Wenn eine fehlt, können die übrigen keinen Philosophen machen; es irren darum, die ohne Rücksicht auf den engen gegenseitigen Zusammenhang der Wissenschaften sich die eine und andere auswählen und so ein vollkommenes Wissen zu erreichen wähnen." [3]) Überhaupt darf beim Studium nichts überstürzt werden; [4]) wie in der Tugend führt auch in der Wissenschaft der Weg auf Stufen empor. [5])

Kein Wunder, wenn darum Hugo gelegentlich auch scharfe Kritik übt: „Viele haben das Streben, vor der Zeit weise zu erscheinen; daher dann der aufgeblasene Stolz, der zu heucheln beginnt, was er nicht ist, und sich dessen, was er wirklich ist, schämt . . . Solcher kenne ich viele, die, kaum in den Anfangsgründen unterrichtet, nur mehr die Beschäftigung mit den höchsten Problemen ihrer würdig halten. Schon dadurch allein meinen sie groß zu werden, daß sie die Schriften der großen Weisen gelesen oder ihr Wort gehört haben. ‚Wir haben sie gesehen,' sagen sie; ‚wir haben von ihren Werken gelesen; oft haben sie mit uns gesprochen; jene Größen, jene Berühmtheiten haben uns gekannt.' Wenn doch von mir niemand wüßte und ich alles wüßte!" [6]) Dem Scheinwissen und falschen Wissensdünkel gilt die Geringschätzung des bescheidenen Gelehrten, der sich der engen Schranken selbst des begabtesten Menschengeistes wohl bewußt wird. Mit Recht bemerkt Mignon: „Ohne Zweifel erhebt er (Hugo) die natürliche Vernunft nicht so weit, daß er für sie in der Gesamtheit der moralischen und metaphysischen Wahrheiten gegenüber der Offenbarung volle Unabhängigkeit be-

---

[1]) Erudit. didasc. VI, 3 (PL. 176, 799 C). — [2]) L. c. (799 C—800 C).
[3]) L. c. III, 5 (PL. 176, 769 C). — [4]) L. c. III, 14 (PL. 176, 774 B).
[5]) L. c. VI, 3 (PL. 176, 800 C). — [6]) L. c III, 14 (PL. 176, 773 CD).

anspruchte . . . Aber hier haben wir es nicht mit einer Hugo von St. Viktor eigentümlichen Ansicht zu tun; das ist eben die christliche Anschauung über die Wichtigkeit der Offenbarung für die Erkenntnis auch der natürlichen Wahrheiten . . . Hugo hat über diesen Gegenstand nichts gesagt, was nicht die Lehrer des 13. Jahrhunderts in ähnlichen Ausdrücken dargelegt hätten." [1])

Verdienterweise hat es Hugo nicht an Anerkennung gefehlt, weder bei seinen Zeitgenossen noch später. „Hugo war in den Kirchen, in den Klöstern, in den Schulen der angesehenste der neuen Theologen bis zum Auftreten des hl. Thomas". „Hugo ist ‚die Harfe Gottes', ‚das Werkzeug des hl. Geistes', der christliche Philosoph κατ' ἐξοχήν, ein zweiter Augustin." [2]) Thomas von Aquino nennt ihn mit großer Achtung, [3]) und Bonaventura ehrt in Hugo zu gleichen Teilen den gelehrten Theologen, wie den Moralisten und Mystiker. [4]) Und auch die neuere Zeit hat mit dem Lobe des Viktoriners wahrlich nicht gekargt. [5]) So können wir uns füglich der Pflicht entschlagen, unseren Autor in seinem liebenswürdigen, harmonischen Charakter näher zu schildern.

---

[1]) Mignon: Les origines etc. I, 67.

[2]) B. Hauréau: Les œuvres de Hugues de Saint-Victor (Paris 1886).

[3]) S. theol. II—II q. 5. a. 1. ad 1: „Quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint et robur auctoritatis habeant, tamen" etc.

[4]) Sein Urteil vgl. Mignon l. c. II, 343 sq. — Andere ehrende Zeugnisse vgl. Hugonin in der gen. Einleit. (PL. 175, XLIX sq. CLXIII sqq.).

[5]) Vgl. Liebner: Hugo v. St. Viktor u. d. theol. Richt. s. Zeit (Leipzig 1832), S. 29 ff. 36 ff. — A. Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. I (Mainz 1864), S. 304 f. 355. — Derselbe: Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. (Mainz 1888) I, 408. Neben dem begeisterten Urteil Stöckls über Hugos Stil ist auch die Bemerkung berechtigt: „Die geistreiche Sprache bietet eine Fülle von Ideen; jedoch vermißt man vielfach Schärfe und Bestimmtheit, besonders in den Definitionen und in der Beweisführung; häufig ist eine gewisse Breite und Weitschweifigkeit bei ihm fühlbar. Deshalb machen Hugos Schriften oft mehr den Eindruck eines Entwurfes als eines fertigen Ganzen" (Bringmann l. c. in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI [2], 395). — Joh. Hettwer: De fidei et scientiae discrimine et consortio iuxta mentem Hugonis a Sancto Victore (Vratislaviae 1875), pag. 6 sqq. — Mignon: Les origines etc. I, 3 sqq. u. passim. — J. E. Erdmann: Grundriß d. Gesch. d. Philos. (4. Aufl. Berlin 1896), I, 304. — J. Kilgenstein: D. Gotteslehre d. Hugo v. St. Viktor, S. 15 ff.

Die vorliegende Abhandlung hat nicht die Darstellung des ganzen Hugonischen Lehrsystems zum Ziele; nur ein Teil desselben soll herausgegriffen werden: die Psychologie. Die Wichtigkeit der Kenntnis der Seele ist ja auch, wie bei einem Mystiker erklärlich, von Hugo selbst besonders betont worden: „Die Weisheit erleuchtet den Menschen, daß er sich selbst erkenne . . . Durch die Weisheit erleuchtet schaut der unsterbliche Geist zurück auf seinen Ursprung und erkennt, wie unwürdig es für ihn ist, außer sich etwas zu suchen, da ihm doch genügen könnte, was er selbst ist.“ Denn die Seele ist alles und aus allem zusammengesetzt, wie die Alten sagten. „Und darin besteht die Würde unserer Natur, die alle in gleicher Weise von Natur aus haben, aber nicht alle in gleicher Weise kennen. Denn durch die sinnlichen Leidenschaften betört und durch die Formen der Außenwelt sich selbst entrückt, hat der Geist vergessen, was er war, und weil er sich nicht erinnert, daß er etwas anderes gewesen, wähnt er, es gebe nichts, als was sichtbar ist. Die Wissenschaft nun greift hier heilend ein, daß wir die eigene Natur erkennen und lernen, nicht außen zu suchen, was wir in uns selbst finden können.“ [1]) Die Wissenschaft von der Seele bildet Norm und Grundlage für die rechte Erkenntnis und Wertung aller Dinge, [2]) sie führt unmittelbar zur Erkenntnis des höchsten Gottesgeistes. [3]) Der Mystiker und mit ihm der Ethiker haben also das größte Interesse an der Psychologie. Doch wäre es ein Mißverständnis, zu meinen, Hugo ziehe bloß einzelne Stücke der Psychologie heran, wie sie sich eben dem Zwecke der Erbauung am besten fügten. Vielmehr dürfen wir betonen, daß bei Hugo die entschiedene Tendenz sich geltend macht, der Mystik und Askese eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. So dürfen wir hoffen, eine ansehnliche Summe psychologischer Wahrheiten zwar nicht ohne Lücken, aber auch nicht ohne Zusammenhang, aus Hugos Schriften gewinnen zu können.

[1]) Erudit. didasc. I, 2 (PL. 176, 741 sq.).

[2]) De arrha animae (PL. 176, 954 C). — Homil. in Eccles. X. (PL. 175, 173 D). Cfr. l. c. I. II. (PL. 175, 120 D—121 A. 142 AB).

[3]) Erudit. didasc. VII, 17 (PL. 176, 824 sq.).

Von Arbeiten aus neuerer Zeit, die sich mit unserem Gegenstand beschäftigen, sei in erster Linie genannt Karl Werner: „Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus.“ [1]) H. Siebeck in seiner „Geschichte der Psychologie“ stützt sich zumeist auf De anima lib. II. [2]) Die Schrift ist aber unecht; das 2. Buch führt sonst den Titel ‚De spiritu et anima‘ und wird jetzt gewöhnlich dem Alcher von Clairvaux zugeschrieben. [3]) Freilich hat Alcher neben anderen auch Hugo zur Vorlage genommen. — Mignon in seinem bereits zitierten Werk „Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor“ geht auch auf Hugos Psychologie ausführlicher ein; [4]) die Verwertung des zerstreuten Materials ist jedoch zu mangelhaft. [5]) Die beste Darstellung Hugonischen Denkens gibt immer noch A. Stöckl in der „Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. [6])

Quellen für die Kenntnis der Psychologie Hugos sind natürlich dessen Schriften. Solcher, die seinen Namen tragen, sind übergenug. Allein, wie Hauréau mit Übertreibung sagt, „die Zahl der heutzutage bestrittenen ist so groß, daß man geneigt sein möchte, sie samt und sonders für zweifelhaft zu halten, und kaum mehr wagen könnte, in irgend einem Punkte sich auf die Autorität dieses Lehrers zu berufen.“ [7]) Hauréau selbst hat sich

[1]) Denkschrift. d. kais. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. (Wien 1876), Bd. 25, S. 69. 101 ff.

[2]) H. Siebeck: Gesch. d. Psychologie I, 2 (Gotha 1884), S. 415 ff.

[3]) B. Hauréau: Hugues de St. Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres (Paris 1859), pag. 66 sqq. — Derselbe: Les œuvres de Hugues de St. Victor (Paris 1886. Bildet die zweite Auflage des vorhergegang. Werkes), pag. 180 sqq. — Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 389 f. — K. Werner l. c. S. 109 ff. — Erdmann: Grundr. d. Gesch. d. Philos. I [4], 322. — M. de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale (Louvain 1900), pag. 160.

[4]) Mignon l. c. I, 101 sqq.

[5]) Zu hart scheint das Urteil l. c. I, 144: „C'est en vain, qu'on y chercherait une ontologie . . . Sur l'âme, son unité, sa spiritualité, son immortalité, son rapport avec le corps, sur ses facultés enfin, combien de problèmes posés qui ne sont pas résolus, combien de solutions indiquées qui manquent de preuves définitives!“ Jedenfalls ist mehr zu finden, als Mignon gefunden hat. Entsprechender über die Metaphysik jener Zeit urteilt M. Baumgartner: Die Philosophie des Alanus de Insulis (Münster 1896. — Baeumker und v. Hertling: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 4), S. 39.

[6]) I, 304 ff.

[7]) B. Hauréau: Les œuvres etc. (Paris 1886), pag. VII.

der Aufgabe unterzogen, diese Unsicherheit zu beseitigen, so namentlich 1859 in einer eigenen Schrift „Nouvel examen de l'édition de Hugues de Saint-Victor", die umgearbeitet 1886 abermals erschien unter dem Titel „Les œuvres de Hugues de Saint-Victor". Auf diese Untersuchungen müssen wir bezüglich der Echtheit der Werke Hugos verweisen. In folgendem führen wir nur kurz diejenigen Werke auf, die für Hugos Psychologie besonders wichtig sind. [1])

1. „De sacramentis christianae fidei" gibt sich schon durch seinen Umfang [2]) als Hugos Hauptwerk zu erkennen. Den Inhalt bildet die gesamte christliche Glaubenslehre, weshalb es Hugo selbst als ‚brevem quandam summam omnium' bezeichnet; [3]) manches aus den früheren Schriften sei darin aufgenommen, teilweise überarbeitet; etwaige sachliche Differenzen sollen nach diesem letzten Werke korrigiert werden. [4]) Die psychologisch wichtigsten Abschnitte sind: Lib. I. p. V. (Engellehre); p. VI. u. VII. (Der Mensch vor und nach dem Sündenfalle), welche die Psychologie am meisten im Zusammenhang bieten.

2. Ähnlichen Inhalts, aber weitaus nicht so umfangreich und selbständig ist die „Summa Sententiarum", [5]) die viel früher abgefaßt ist.

---

[1]) Über Gesamtausgaben der Werke Hugos v. St. Viktor v. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI [2], 397 f. — Mignon l. c. I, 26 sqq. — Die letzte Ausgabe in Mignes Patrol. Ser. Lat. tom. 175—177, nach der hier zitiert wird, ist ein Abdruck der Ausgabe von Rouen 1648.

[2]) PL. 176, 173—618. — Zitiert wird forthin beispielsw. Sacr. 1, X, 2 = De sacram. christ. fidei lib. I. pars X. caput 2.

[3]) Prologus (PL. 176, 183).

[4]) Praefatiuncula (PL. 176, 173).

[5]) PL. 176, 41—174. — Wir zitieren: Sent.

Eine Kontroverse über die Echtheit der Sentenzen wurde durch Denifle angeregt in Denifle-Ehrle: Archiv f. Lit. u. Kirchen-Gesch. d. Mittelalt. (1887) III, 634 ff. Der tractatus VII. De matrimonio scheidet hiebei aus, da er sicher Walter von Mortagne zum Verfasser hat. Gegen die übrigen 6 Traktate, die Hauréau: Les œuvres etc. (1886) pag. 70 sqq. namentlich unter Hinweis auf die weitgehende Übereinstimmung mit Sacr. als echt erklärte, glaubte Denifle ein positives Zeugnis gefunden zu haben in der Einleitung zu den Sentenzen des Robert von Melun; dieser Autor erklärt nämlich, er wolle aus den Sentenzenbüchern zweier Männer, die manchmal scheinbar voneinander abweichen, ein großes Sentenzenwerk schaffen. Die zwei Sentenziarier werden bezeichnet als „duo praecipui, qui tam de Sacramentis fidei quam de ipsa fide

3. „Eruditionis didascalicae libri VII", [1]) eine Enzyklopädie der Wissenschaften, der profanen (I—III) wie der heiligen (IV—VI), die ganz als Schriftstudium gefaßt werden. L. VII. gehört eigent-

ac caritate ratione inquirenda ad (? wohl: ac) reddenda omnibus, qui post illos sacrae scripturae expositores extiterunt, omnibus omnium iudicio praepollent". Nun hat Robert zweifellos Hugos Sacr. benützt, und Denifle vermutet unter dem zweiten Werke die unter dem Namen des Viktoriners gehenden Sentenzen, deren Incipit lautet: „De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere." Da aber Robert „von zwei verschiedenen Autoren zweier Traktate" spreche, würden unsere Sentenzen nicht Hugo angehören können. — Allein zugegeben, daß es sich um unsere Sent. handelt, der Text zwingt nicht, „zwei verschiedene Autoren zweier Traktate" in dem Sinne anzunehmen, daß je ein Autor einen Traktat verfaßt habe; vielmehr ist der erste Sinn, daß jeder der beiden Autoren über beides (tam de sacramentis fidei quam de ipsa fide) geschrieben habe; sofern nun in der Inhaltsangabe zugleich eine Titelangabe gesehen werden darf, kann man wenigstens keine Schwierigkeit mehr erblicken gegen die Autorschaft eines einzigen für beide Titel-Werke. — Denifle ist auch mit seinem Zweifel nicht durchgedrungen. A. M. Gietl: Die Sentenzen Rolands (Freiburg i. B. 1891), S. XXXIV ff., tritt für Hugo ein, wenn er auch voraussetzt, das zweite Titelwerk gehöre nicht Hugo an (l. c. S. XXXIX Note 2). — Durch die Güte des Herrn A. M. Gietl, dem hiefür ausdrücklich gedankt sei, wurde Verf. auf ein durchschlagendes positives Zeugnis für die Echtheit der Sent. aufmerksam gemacht. Bereits 1886 hat Paul Fournier auf einen bisher unbekannten anonymen „Liber de vera philosophia", ungefähr aus d. J. 1190, hingewiesen (P. Fournier: „Un adversaire inconnu de St. Bernard et de Pierre Lombard" in Bibliothèque de l'école des chartes Bd. 47 pag. 399), in welchem unter anderen auch Hugo von St. Viktor, freilich ohne Namensnennung, angegriffen wird: „Fuit vero alius multa bona conscribendo faciens, qui scripsit inter cetera hec sequentia verba" (l. c. pag. 410) — es folgt eine Reihe von 16 Thesen, die aus der Sent. ausgehoben sind (vollständig aufgeführt in einer zweiten Abhandlung Fourniers: „Une preuve de l'authenticité de la Somme attribuée à Hugues de St. Victor" in Annales de l'université de Grenoble. Jhrg. 1898. Bd. 10, pag 178 sqq.); dann fährt der Kritiker fort: „Iste vero postquam ista et multa alia in hunc modum scripsit, aliud quoque magnum volumen scribendo composuit, quod sententie eius dicitur et liber eius de sacramentis intitulatur, in cuius prologo se confitetur multa scripsisse, que postulat lectorem secundum sententiam huius voluminis corrigere, in quo nichil horum scripsit" (L. c. pag. 411 sq.). Es ist kein Zweifel, daß hiemit Hugos Sacr. gemeint ist (cfr. Praefat. PL. 176, 173), also kannte jener Anonymus auch die Sent. als ein Werk Hugos. — Über einen zweiten Beweis für die Echtheit der Sent. vgl. P. Fournier: Une preuve etc. l. c. pag. 173 sq. Auch Fournier sucht den m. E. nicht notwendigen Ausweg, das von Robert von Melun genannte zweite Titelwerk sei nicht identisch mit den Sent. (Une preuve etc. l. c. pag. 177). — Auf Mignons Sondermeinung, Hugo habe Sent. erst nach Sacr. geschrieben (Les origines etc. I, 174. 181), brauchen wir nach obigem nicht mehr eigens einzugehen. — [1]) Zitiert: Did.

lich nicht zur Did.[1]), ist aber sicher echt und eines der besten und schönsten Opuskeln des Viktoriners.

4. „In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIX“ [2]) bilden einen Kommentar zu Ecclesiastes I, 1—IV, 8.

5. „Commentariorum in Hierarchiam caelestem St. Dionysii Areopagitae libri X“ unter Zugrundelegung der Übersetzung Eriugenas.[3])

[1]) Hauréau: Les œuvres etc. (1886), pag. 98 sq. Indessen erscheint VI, 13 (Kap. 14 u. 15 stehen außer dem Zusammenhang) als ein Hinweis auf lib. VII, so daß dessen Anfügung nicht rein willkürlich sein dürfte.

[2]) Zit.: Hom.

[3]) Zit.: Hier. — Daß Hugo auch Eriugenas Kommentar vorgelegen, daran erinnert uns sogleich der erste Satz: „Primus liber Dionysii theologi Areopagitae, qui de caelesti hierarchia, i. e. caelesti principatu inscribitur, quindecim capitulis contextus est“ (PL. 175, 935 C), der fast wörtlich mit dem ersten Satz bei Eriugena übereinstimmt (PL. 122, 125 sq.). Man würde aber irren, wollte man glauben, auch die sachliche Übereinstimmung in der weiteren Durchführung nach dem Anfang bemessen zu dürfen. Vielmehr scheint für Hugo die Exegese Eriugenas geradezu Anlaß gewesen zu sein, seinen Gegensatz gegen den des Pantheismus zum mindesten verdächtigen Eriugena, wenn auch nicht in ausdrücklicher Polemik, hervorzuheben. Auch sonst bestrebt sich ja Hugo, den Pantheismus abzuweisen und seine Lehren dagegen scharf abzugrenzen; z. B. Sacr. 1, II, 3; IV, 26; VII, 30; X, 5; 2. I, 13. — Did. VII, 19 (PL. 176, 207; 246 AB; 300 AB; 334 BC; 413 C; 414 B—416 A; 828 BC). Eine vergleichende Gegenüberstellung der ersten Glieder der beiderseitigen Kommentare wird den Unterschied sofort zeigen: Zum Titel des 1. Kapitels: „Quod divina illuminatio . . . varie proveniens manet simpla . . . et unificat illuminata“ — betont Eriugena die geheimnisvolle Einigung der Geschöpfe mit dem göttlichen Lichte — „incomprehensibili adunatione uniuntur“ (PL. 122, 127 AB). Hugo erklärt das Licht als die Gnade, welche den Menschen Gott ähnlich macht, und auf diese Ähnlichkeit reduziert er die Einigung — „ut unum sint in illo, qui unam trahunt similitudinem ex illo“ — „multa in una similitudine et imitatione uniuntur“ (PL. 175, 935 C—936 A). — Weiter: „Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum (Jac. I).“ Beide Kommentatoren beziehen den doppelten Ausdruck „Gabe, Geschenk“ auf die doppelte Ausstattung, zuerst in der Erschaffung der Natur, dann in der Erhöhung derselben durch die Gnade (PL. 122, 127 BC; 175, 936 B). Eriugena zieht nun die ganze Schöpfung, überhaupt die ganze Seins-Welt herein. Das „sehr gut“ der Gabe erklärt er mit Verweis auf das Schriftwort: „Gott sah, daß es sehr gut war“; die Vervollkommnung der Geschöpfe besteht ihm darin, daß alle, wie sie von Gott ausgegangen sind, so auch wieder zu Gott zurückkehren, die vernünftigen direkt, die unvernünftigen indirekt, insofern von den Vernunftwesen deren Abhängigkeit von Gott erkannt wird. Den „Vater der Lichter“ deutet er auf die erste Person in der Gottheit, und das, dessen Vater sie ist, ist Licht, angefangen von den trinitarischen Hervorgängen bis herab zum leblosen Steine; auch dieser ist Licht, denn er erleuchtet den Menschen, indem er ihn daran denken läßt, wie auch der Stein

6. „De unione corporis et spiritus“, [1]) klein an Umfang, aber sehr wichtig für die Psychologie.

seinen letzten Grund in Gott hat (PL. 122, 127 C—130 A). Hugo dagegen will „die beste Gabe“ ausschließlich auf die vernünftige Natur bezogen wissen; denn auch „das vollkommene Geschenk“ lasse sich nicht auf die vernunftlosen Wesen anwenden, da sie ja nach ihrer Erschaffung keiner weiteren Erhöhung mehr fähig seien; überhaupt sei nur die vernünftige Kreatur nach Gottes Ebenbild gemacht. Wie nach unten die vernunftlosen Wesen, so werden nach oben die göttlichen Personen von dem Einigungsprozeß durch die Gnade ausgeschlossen; diese Einigung selbst wird wiederum nur eine solche in gewissem Sinne, ihr Resultat eine Einheit der Ähnlichkeit genannt (PL. 175, 936 B—937 B). — „Sed et omnis Patre moto manifestationis luminum processio . . . iterum ut unifica virtus restituens nos replet ac convertit ad congregantis unitatem et deificam simplicitatem.“ Eriugena hebt abermals durch eine Häufung von Ausdrücken die Einigung hervor: „et in se unificat diversa et deificat sibi conformia et simplificat veluti in infinitam numerositatem multiplicata“, während Hugo ebenso konsequent auf das Uneigentliche dieser Einigung und Vereinfachung hinweist und nicht mehr als bloße Ähnlichkeit zugibt. Nicht weniger deutlich ist der Gegensatz bei „Patre moto“ ersichtlich. Eriugena redet von „ineffabilis paternus motus“, den er im geheimnisvollen Dunkel läßt: „superessentialiter super loca et tempora movetur a seipso“, „ipse est motus et status, motus stabilis et status mobilis“; auf die Bewegung deutet er den Namen ‚pater‘ = ‚*πάντα τηρῶν*‘ i. e. omnia servans, und den Namen *Θεός* von *θέω* ableitend, sagt er von Gott: „currit per omnia implens et substantificans omnia.“ Auch das trinitarische Leben gehört der allumfassenden Bewegung an (PL. 122, 130 A—131 A). Hugo kommentiert: „Die Bewegung des Vaters ist seine väterliche Liebe und Güte, die allein ihn bewegt, sein Licht über uns auszugießen. Movetur non conturbatione sui, sed miseratione nostri; movetur non se concutiens, sed nos colligens, non se evacuans, sed nos replens; movetur ergo, ut ad nos veniat, et non movetur, ut a se recedat; movetur, ut nobis esse incipiat, quod non erat, et non movetur, ut sibi desinat esse, quod erat.“ Auch auf unser schwankendes, in Bewegung befindliches Gotteserkennen kann nach Hugo „die Bewegung des Vaters“ bezogen werden (PL. 175, 937 C—938 D).

Diese Proben dürften genügen, um die Abhängigkeit Hugos von Eriugena und seine durchaus gegensätzliche Richtung zu illustrieren. Überhaupt wird sich schwerlich ein Punkt in Hugos Lehre aufzeigen lassen, der zu einem Rekurs auf Eriugena zwänge. A. Liebner: Hugo v. St. Viktor etc. sieht sich denn auch zu dem Geständnis gezwungen: „Daher ist auch, was er (Hugo) aus ihm (Eriugena) hat, nur abgerissenes Glied, und meist in eine etwas niedrigere Sphäre heruntergedeutet. Vielleicht nahm er auch nur das, was ihm schon aus Augustin, Dionysius Areopagita und Boëthius befreundet war. Hugo konnte dem Eriugena, der übrigens auch weniger innig war, nie ganz trauen. Im Kommentar zum Dionysius streift er, wie zu erwarten, noch am meisten an sein System“ (?) (l. c. S. 72). Aber an anderem Orte (l. c. S. 324 f.) sah sich Liebner selbst genötigt, Hugos Gegensatz zum „System“ anzumerken; so bleiben nur „abgerissene Glieder“, für die zudem Augustin und Boëthius mit gleichem Recht in Anspruch genommen werden können. — [1]) Zit.: Un.

7. „Explanatio in canticum Beatae Mariae“, [1]) interessant wegen der eingeflochtenen Kontroversen über die Einheit der Seele und den sog. Optimismus. [2]) Dies sind die für die Psychologie Hugos bedeutungsvollsten Schriften; andere werden uns im Laufe der Darstellung gelegentlich begegnen. [3])

[1]) Zit.: Magnif.

[2]) Die Polemik gegen den Optimismus hat Hugo wörtlich in sein Hauptwerk hinübergenommen (Magnif.; PL. 175, 425 A—427 A = Sacr. 1, II, 22; PL. 176, 214 B—216 A).

[3]) Zwei noch ungedruckte Schriften hat Hauréau 1859 im Anhang zu seinem ‚Nouvel examen‘ ediert, nämlich die „Epitome in philosophiam“, eine sorgfältigere, in Dialogform gefaßte Überarbeitung des ersten Teiles der Did., und „De contemplatione et eius specibus“. — Die Münchener Hof- und Staats-Bibliothek besitzt einen Traktat zum Hohen Liede in Cod. lat. n. 26818 fol. 203 sqq. (saec. XV). Daß Hugo das Hohe Lied kommentiert hat, scheint sicher (Hauréau: Les œuvres etc. 1886. pag. 16 sq.); allein das von Hauréau gegebene Incipit stimmt nicht mit dem unserer Handschrift, die überhaupt mehr eine weitschweifige Paraphrase zu einigen Versen, besonders des zweiten Kapitels, bildet, die von der Kirche auf die allerseligste Jungfrau angewendet werden. Unser Incipit lautet: „Accipe, carissime frater, munusculum sponsionis mee et in eo, quamquam preterquam decet, deinveneris tamen pauca, qui me coëgisti, illud eulogium, quod in laudem matris virginis de cantico canticorum sumptum canit ecclesia, compendiosa tibi exposicione reserari; flagitasti illa vel maxime, ut tu ipse mihi confessus es, causa adductus, quod monasterium tuum in honorem eiusdem virginis consecratum est. Et idcirco omnino decens sit eos, qui spirituali titulo illius insignes sunt singuli, quoque devocione carissimos invenire.“ Das Explicit fol. 210 ist: „. . . ibi vox turturis audita est in terra nostra; surge, propera, amica mea, veni de libano, dein coronaberis.“ Das Ganze steht zwischen Hugos Magnificat-Kommentar und jenem zu den Trauerliedern des Jeremias. An der Echtheit zu zweifeln, liegt kein Grund vor.

Unecht dagegen dürfte ein Kommentar zur mystischen Theologie des Pseudo-Areopagiten sein (cfr. Hauréau: Les œuvres etc. pag. 56 sq.): Cod. lat. Monac. n. 18210 (saec. XV), fol. 94—102. Der Titel: „In nomine Domini incipit commentum domni magistri Hugonis de St. Victore super translacionem Iohannis Scoti in misticam theologiam St Dyonisii episcopi ad Tymotheum cum textu interlineariter glossato.“ Nach mehreren Stichproben zu urteilen scheint es sich großenteils um eine einfache Übersetzung des einschlägigen Kommentars von Maximus Confessor zu handeln. Auch findet sich im Kontext eine Verweisung (fol. 97^{r} col. 1) auf vorausgehende Kommentare des Vercellensis (Thomas von Vercelli, gest. 1226) und des Linconiensis (Robert Grosseteste, gest. 1253), wodurch der Gedanke an eine spätere Kompilation nahe gelegt wird.

Noch ein weiteres Werckchen findet sich in der Münchener Staats-Bibliothek unter dem Namen Hugos, nämlich ein „Compendium philosophiae“, in 6 Bücher eingeteilt, in Cod. lat. n. 23529 (saec. XIV. 12 fol. Die Handschr. enthält

Unserer Arbeit legen wir das Schema zu grunde: Dasein, Wesen und Eigenschaften der Seele — ihr Ursprung — Verhältnis von Seele und Leib — die Seelenvermögen: Verhältnis zur

sonst nichts) und Cod. lat n. 18215 (saec. XV), fol. 161—191; letzteres Exemplar dürfte direkte Abschrift von dem ersten sein; beide stammen aus Tegernsee, beide stimmen vollkommen überein, auch in Fehlern, wie einmal fons statt sonus, Iohicius statt Iohannicius (während an anderer Stelle beide Codd. den Namen richtig geben). Das Incipit: „Potissimum universorum expetendorum est sapiencia, per quam acquiritur perfectorum omnium bonorum forma." Das Explicit: „Ut animus lectoris alacrius ad cetera discenda accedat, huius sexte particule longitudinem terminemus." Die ältere Handschrift gibt am Schlusse die Genesis des Autornamens: „Explicit compendium philosophie compositum per Hugonem priorem Parisiensis monasterii sancti Victoris, ut creditur a monachis monasterii siti in districtu civitatis Mutine in villa Notantula, ubi est idem liber de multum antiqua littera." Ohne Zweifel hat das 1. Buch nahe Beziehungen zu Hugos Didascalica. Eine bemerkenswerte Differenz ist jedoch zu statuieren in der Frage nach dem Umfange der Philosophie. Während Hugo die mechanischen Künste (Did. I, 5. 9; PL. 176, 745 A. 747 C) zwar nicht nach ihrer praktischen Ausübung („administratio"), wohl aber nach ihrer „ratio" zur Philosophie rechnet und mit Berufung auf Boëthius (Comment. in Porphyr. a se transl. I. — PL. 64, 74 C—75 A) die Grammatik zugleich als Teil und als Organ der Philosophie gelten läßt (Did. II, 29; PL. 176, 763 BC — Boëthius sagt dies von der Logik), welche Ansicht später in der „Epitome ad philosophiam" ausdrücklich verteidigt wird (Hauréau: Hugues de St. Victor etc. 1859. pag. 171 sq.), stellt das Kompendium dies als Anschauung „Gewisser" hin und läßt Grammatik, Logik und Rhetorik nur als Anhang und Organ („Hec tres appendices et instrumenta philosophie sunt"), nicht als Bestandteil der Philosophie gelten. Mithin kann Hugo nicht der Autor des 1. Buches, und weil das Ganze fest ineinander gefügt ist, auch nicht des Kompendiums überhaupt sein. — Der größte Teil des Komp. nun ist der Naturlehre gewidmet, und eine Umschau unter den Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts ergab, daß wir in unserer Handschrift eine, wie es scheint, bisher unbekannte Redaktion der „Philosophia" des Wilhelm von Conches vor uns haben (Über die Schriften Wilhelms vgl. Überweg-Heinze: Grundriß etc. II[9], 213. — Cl. Baeumker: Art. „Wilh. von Conches" in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. XII,[2] 1600. — C. Prantl: Gesch. d. Logik im Abendlande. Bd. II (2. Auflage. Leipzig 1885) S. 127, Note 94, wo über die Besonderheiten des Baseler Druckes). Eine ins einzelne gehende Vergleichung wurde allerdings nicht durchgeführt. Allein nach verschiedenen Stichproben und den Inhaltsangaben der Kapitel ist die Identität durchaus nahegelegt. Dazu kommt: Der Autor verweist auf seine Glossen zu Boëthius und Plato, die beide Wilhelm von Conches kommentiert hat; es finden sich so persönliche Stellen wie: „Si quis tamen est, cui ariditas nostri sermonis displicet, si nostri animi occupaciones cognoverit" etc. mit geringen Textvarianten im Kompendium und in Wilhelms „Philosophia" (PL. 172, 57 BC); wörtliche Übereinstimmung bieten die letzten Kapitel, die die Psychologie geben; auch die von Wilhelm von St. Thierry an Wilhelm von Conches beanstandeten

Seele selbst — Einteilung der Seelenvermögen — die Seelenvermögen im einzelnen. Rechtfertigung und weitere Gliederung der Disposition bleibt der Ausführung überlassen.

Lehren über die Erschaffung des ersten Menschen und der Eva (De erroribus Guillelmi de Conchis ad St. Bernardum — PL 180, 340) enthält wörtlich unser Kompendium. — Differenzen zwischen dem Kompendium und der bekannten Rezension der Philosophie seien folgende namhaft gemacht: Neu ist das 1. Buch des Kompendiums; gerade die oben angeführte Ansicht aber über den Umfang der Philosophie ist Wilhelm von Conches eigen (nach dem Fragment des Boëthius-Kommentars, das Ch. Jourdain ediert hat in: Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale. Paris 1862. t. XX, 2. pag. 72 sq.). Der Anfang des 2. B. des Komp. fällt zusammen mit dem Anfang der Philos Der Abschnitt über Gott und Trinität ist stark umgearbeitet; es findet sich ein eigenes Kapitel „De questionibus trinitatis". Die in der Anklageschrift des Wilh. von St Thierry (PL. 180, 333 sqq.) zitierten Sätze bringt das Komp. nur zum Teil. Bedeutend erweitert ist ferner das Kapitel „De anima mundi" und überdies ein eigenes Kapitel „De questionibus anime mundi", auf die Attribute der Weltseele im Timäus bezüglich, eingeschoben — alles Differenzen, die nicht gegen, wohl aber zum Teil für die Autorschaft des Wilh. von Conches sprechen — Vom ersten Buche des Komp. fügen wir hier die Kapitelüberschriften an (das dem Buche vorausgehende Verzeichnis zieht sie zum Teil zusammen): „De hominis excellencia. De tribus malis, quibus natura humana est subiecta. De tribus remediis contra suprascripta tria mala. De sapiencia. De eloquencia et eius speciebus De virtutibus et speciebus earum. De mechanica. De mechanice speciebus. De magica. De speciebus magice." — Von den in der Münchener Staats-Bibliothek befindlichen Handschriften der „Philosophia" hat keine das 1. Buch unseres Kompendiums.

Dasein der Seele.

Gibt es eine Seele? — Wer diese Frage stellt, muß zuvor die andere beantworten: Was ist die Seele? An Definitionen als Antwort fehlte es der Zeit Hugos von St. Viktor nicht. Aus Chalcidius kannte man die Definition der Seele nach Plato [1]) und nach Aristoteles. [2]) Der hl. Augustinus hat eine beigetragen; [3]) Cassiodor [4]) und nach ihm Rhabanus Maurus [5]) sowie Wilhelm von St. Thierry [6]) bringen sogar zwei Definitionen, eine der „Philosophen" und eine der „wahren Lehrer". Was Isidor von

[1]) In Platonis Timaeum cap. 226 (ed. Wrobel pag. 263): „Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore, semet ipsam movens, rationabilis."

[2]) L. c. cap. 222 (pag. 258): „Anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis." — Es geht also nicht an, aus der Kenntnis der Definition des Aristoteles auf die Kenntnis von dessen Schrift „De anima" zu schließen, wie Hauréau tut (Notices et extraits des quelques manuscrits de la bibliothèque nationale. Bd. III. pag. 256). Daß die Seele als entelechia definiert wurde, wußte wohl Simon von Tournay aus Chalcidius; und gerade die Ablehnung mit der Begründung, Entelechie sei Form, die Seele aber sei mehr als Form — bezeugt die Abhängigkeit von Chalcidius (l. c. cap. 225, pag. 262 sq.). — Dieselbe Kritik machte sich schon Gilbert de la Porrée zu eigen (In libr. de duabus nat. et una persona Christi c. 3. — PL. 64, 1371 D). — Cfr. Manegold von Lautenbach: Opusc. contra Wolfelm. Coloniens. III (PL. 155, 154): „Entelechia, quod interpretatur corporis forma."

[3]) De quantit. an. c. 13. n. 22 (PL. 32, 1048): „Animus est substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accomodata."

[4]) De anima c. 2 (PL. 70, 1283 A): „Magistri saecularium litterarum aiunt: Animam esse substantiam simplicem, speciem naturalem, distantem a materia corporis sui, organum membrorum et virtutem vitae habentem. Anima autem hominis, ut veracium doctorum consentit auctoritas, est a Deo creata spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis."

[5]) Tract. de anima c. 1 (PL. 110, 1110 CD).

[6]) De natura corp. et animae II (PL. 180, 707 sq.).

Sevilla [1]) und ähnlich Alkuin [2]) bieten, ist fast eine Psychologie in nuce. Kurz faßt sich Wilhelm von Conches; [3]) das psychologische Sammelwerk des Alcher von Clairvaux [4]) bringt nicht weniger als vier Definitionen. Wesensdefinitionen nach den strengen Regeln der Logik haben wir hier natürlich nicht immer vor uns; die Definition geht über in Beschreibung. [5]) Was bei Hugo als Definition angesprochen werden kann, trägt den gleichen Charakter und zeigt den Anschluß an die Vorzeit. Eine solche Umschreibung des Seelenwesens lesen wir in seiner Christologie: Der Sohn Gottes hat alles angenommen, was zur wahren menschlichen Natur gehört. „Er hat also mit dem Fleische und im Fleische eine vernünftige Seele angenommen, die dem Fleische selbst das vegetative und sensitive Leben geben und mit freiem Willen die Sünde zurückweisen und den Weg der Gerechtigkeit wandeln sollte." [6])

[1]) Different. II, 27 (PL. 83, 83 BC): „Anima est substantia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis atque mobilis et immortalis, habens ignotam originem, nihil tamen in natura sua mixtum, concretum vel terrenum, nihil humidum, nihil flabile vel igneum."

[2]) De animae rat. c 10 (PL. 101, 643 D—644 A): „Anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax, secundum benignitatem Creatoris libero arbitrio nobilitatus, sua voluntate vitiatus, Dei gratia liberatus, ad regendum carnis motus creatus, invisibilis, incorporalis, sine pondere, sine colore, circumscriptus, in singulis suae carnis membris totus, in quo est imago Conditoris spiritaliter primitiva creatione impressa" etc. — Cfr. infra Note 5.

[3]) Philos. IV, 29 (PL. 172, 97 B): „Anima est spiritus quidam coniunctus corpori, idoneitatem (korrigiert st. idoneam rationem) discernendi et intelligendi conferens."

[4]) De spiritu et anima c. 1. 8. 13. 24 (PL. 40, 781. 784. 788. 796). — Die Definition der Seele bei Alanus de Insulis, vgl. Baumgartner, Die Philos. des Alanus de Ins. (Baeumker-v. Hertling: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters II, 4) S. 95. — Wilhelm von Auvergne, vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre d. Wilh. v. Auv. (Baeumker-v. Hertling: Beitr. etc. II, 1) S. 12. — Alexander von Hales, vgl. Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre (Philos. Jahrbuch d. Görres-Ges. Bd. I. 1888) S. 45.

[5]) Gerade Alkuin bringt eine gedrängtere Definition De an. rat. c. 10 (PL. 101, 645 A): „Quid sit anima, nil melius occurrit dicere quam spiritus vitae, sed non eius vitae, quae in pecoribus est, sine rationali mente; sed vita nunc minor, quam angelorum, et futura quidem angelorum, si ex praecepto sui Creatoris hic vixerit."

[6]) „Accepit ergo cum carne et in carne ipsa animam rationalem, quae et carnem ipsam vegetaret et sensificaret ad vitam et secundum liberam volun-

Darnach würde sich nun die Frage nach der Existenz der Seele auflösen in die Fragen nach der Existenz der mannigfachen Merkmale, die uns für die Seele gegeben sind, wozu noch der Nachweis der Identität des Trägers der einzelnen Bestimmungen treten müßte. Allein das ist nicht der gewöhnliche Gang des menschlichen Denkens; die Definition steht erst am Schlusse des Denkprozesses. Gewisse Erscheinungen veranlassen uns, etwas über das unmittelbar Wahrgenommene hinaus anzunehmen; Natur und Eigenschaften dieses Etwas zu finden, ist dann weiterer Forschung vorbehalten. Solcherweise ergibt sich im vorhinein die Existenz gewisser Bestimmungen ebendadurch, daß sie als dem Träger einer Grundbestimmung anhaftend erfunden werden. Das schließt nicht aus, daß wir von verschiedenen Seiten an das Objekt herankommen und verschiedene Begriffskomplexe gewinnen, deren Zusammenhang als Gesamtinhalt eines einzigen realen Wesens erst zu erweisen ist. Dies wird sich uns auch in der Seelenlehre zeigen.

Daß das Sein des Menschen sich nicht in dem erschöpft, was die Augen sehen, daß noch ein Etwas hinter der körperlichen Hülle sich verbirgt, war wie heutzutage auch im Mittelalter allgemeinste Volksanschauung, die sich, abgesehen vom gemeinsamen Glauben der Menschheit, vor allem auf den biblischen Bericht über die Erschaffung des ersten Menschen und überhaupt auf die Lehre der katholischen Kirche stützte. Wo darum Hugo auf die Seele des Menschen ausführlich zu sprechen kommt, wo er im Systeme seine Psychologie geben will,[1]) findet er es nicht für nötig, erst den Beweis für die Existenz einer Seele zu geben. Das Sechstagewerk der Schrift ist ihm sichere Bürgschaft für das Dasein der unsichtbaren Geisterwelt. Auf Grund der Offenbarung

tatem peccatum respueret et sectaretur iustitam." Sacr. 2, I, 6 (PL. 176, 383 B). — Cfr. De sapientia animae Christi (PL. 176, 847 C): „Quaeris de anima Christi, i. e. de illo rationali spiritu, qui humanam in Christo homine carnem vegetavit." — Magnif. (PL. 175, 419 D–420 A): „Nam unus et idem spiritus ad seipsum spiritus dicitur et ad corpus anima. . . . Sed anima dicitur, in quantum est vita corporis, spiritus autem, in quantum est ratione praedita substantia spiritualis." — Vgl. die Beschreibung des Engelgeistes Sacr. 1, V, 7 (PL. 176, 249 sq.).

[1]) Sacr. 1, VI (PL. 176, 263 sqq.).

baut er die Hierarchie der Wesen auf: die unsichtbare und ungeschaffene göttliche Natur — die Engelwelt, unsichtbar, aber geschaffen — der Mensch, geschaffen und sichtbar, jedoch zum Teile auch unsichtbar — endlich das Reich der Körper, ganz sichtbar und ganz in die Zeit versenkt. [1])

Es ist also etwas Unsichtbares im Menschen, und dieses Unsichtbare hat nach christlicher Lehre bestimmte Eigenschaften; es ist jedenfalls ein vom Körper verschiedenes und unsterbliches Wesen. Wenn es aber nicht gesehen werden kann, woher weiß man denn davon? Die Frage nach dem Dasein der Seele kommt zum Bewußtsein. Sind wir wirklich nur auf den Glauben angewiesen?

„Ein Schicksal haben Tier und Mensch," sagt der Materialist; „wie der Mensch stirbt, so stirbt auch jenes; Atem haben sie alle, und nichts hat der Mensch vor dem Tiere voraus; alles ist dem Nichts verfallen und an einen Ort geht alles; aus Erde ist es geworden und zur Erde kehrt es wieder in gleicher Weise. Wer weiß, ob der Geist der Kinder Adams in die Höhe steigt und der Geist der Tiere in die Tiefe?" [2]) Und Hugo antwortet: „Niemand weiß das. Denn das kann der Mensch nicht wissen, aber er kann es doch glauben ... Kein Mensch weiß dies, wie man das weiß, was man sieht und hört und berührt ... und wie man das weiß, woran sich natürlicherweise nicht zweifeln läßt, was auch gegen den Zweifel der Ungläubigen mit zweifellosen Gründen bewiesen werden kann. Denn nur im Glauben wird dies erfaßt, und darum das große Zweifeln in diesem Punkte bei denen, die den Glauben nicht haben ... Sie meinen nämlich, man könne nur etwas wissen, was dem fleischlichen Auge sichtbar und dem Sinne erreichbar ist, und deswegen nehmen sie das Wissen des Glaubens nicht an, durch das allein der Mensch zu dem zurückgerufen wird, was er vor dem Tiere voraus hat." [3])

Das klingt sehr skeptisch; doch diese Tendenz erklärt sich aus dem Zusammenhang. Im Vordergrund des Interesses steht

[1]) Sacr. 1, IV, 26 (PL. 176, 246).

[2]) Ecclesiastes III, 19. 20.

[3]) Hom. XVIII (PL. 175, 250 D—251 A). — Cfr. Gregorius Magnus: Homil. in Evangel. I, 3 (PL. 76, 1084 D); Dialog. IV, 5 (PL. 77, 328 A).

nämlich der Glaube an die Unsterblichkeit, der eben dadurch verdienstlich werden soll, daß diese dem Menschenauge verborgen ist. [1]) Dasselbe lehrt aber Hugo auch vom Glauben an Gott, jedoch mit dem Beifügen, daß Gott nicht ganz verborgen ist, damit der Glaube eine Stütze habe und der Unglaube keine Entschuldigung fände. [2]) Das muß auch für die Seele gelten; auch sie darf nicht ganz verborgen sein. In der Tat, gleichwie zur Erkenntnis Gottes, des höchsten, allwaltenden Geistes, von außen und von innen ein Weg emporführt, [3]) so führt auch ein doppelter Weg zur Erkenntnis jenes Geistes, der da waltet im Menschen, dieser Welt im kleinen. [4])

Schon durch die sinnliche Wahrnehmung wird uns das Dasein der Seele verbürgt. Mit dem sichtbaren Leibe wird zugleich die unsichtbare Seele erfaßt. [5]) Im menschlichen Leibe erscheint das Unsichtbare in sichtbarer Gestalt. [6]) Die Sinne trennen nämlich nicht, was im Objekt vereinigt ist; sie erfassen ihren Gegenstand mit allem, was an ihm sich darbietet, ohne zu unterscheiden etwa zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, [7]) und so erfassen sie auch zumal Leib und Seele, weil beide zumal ihnen entgegentreten. [8]) Natürlich kann es doch nicht die unsichtbare

---

[1]) Hom. XVIII (PL. 175, 251 B).

[2]) Sacr. 1, III, 1. 2. 5 (PL. 176, 217 sq.).

[3]) Sacr. 1, III, 3. 5. 10 (PL. 176, 217 C. 218 D. 219 D).

[4]) „Nam et ipse homo mundus est et minor mundus dictus est homo.“ Hom. XII (PL. 175, 191 C). — Cfr. Sacr. 1, I, 19; Did. VII, 19 (PL. 176, 200. 826 sqq.). — Die Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos war sehr beliebt, und es wurden dabei mannigfache Auslegungen gegeben; eine Zusammenstellung derselben bietet Baumgartner: Die Philosophie d. Alanus de Ins. (Baeumker-v. Hertling: Beitr. etc. II, 4). S. 88 ff.

[5]) „Solum enim corpus in homine videtur et in solo corpore homo videtur . . . Iterum quia in eo, quod videtur, aliud esse percipitur, quod non videtur, duo in homine esse deprehenduntur, i. e. corpus et anima, quae quoniam simul iuncta et unita inveniuntur, eiusdem unionis in homine corpus et anima partes nominantur.“ Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 410 C).

[6]) Did. VII, 17 (PL. 176, 824 D).

[7]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 408 CD).

[8]) „Quia vero sensus hominis in homine vivente corpus et animam simul percipit, non animam per se aut corpus per se, sed animam simul et corpus personam dicere humanus sermo consuevit.“ L. c. (409 C). — Cfr. Ioannes Saresberiensis: Metalog. IV, 16 (PL. 199, 925 D).

Seele an sich sein, was der Sinn erfaßt. Es ist nur eine Interpretation der Lehre Hugos, die in unserem Viktoriner selbst ihre Stütze hat,[1]) wenn Isaak von Stella erklärt, die unsichtbare Seele werde im Leibe gesehen wie im Buchstaben seine Bedeutung, wie Gott in der Schöpfung von dem, der Augen hat zu sehen.[2]) Insofern der Leib eine Manifestation der Seele ist, wird diese in ihm gesehen. Das ist aber der Leib durch sein Leben; denn die allgemeinste Vorstellung von der Seele ist schließlich die, daß sie Prinzip des Lebens ist.[3]) Das Leben hinwiederum äußert sich für den Sinn in der Bewegung. Darum sagt Hugo: „Die Schönheit der Geschöpfe umfaßt viererlei: Lage, Bewegung, äußere Gestalt und innere Beschaffenheit.[4]) Aber unter diesen vieren ragt ohne Zweifel die Bewegung besonders hervor, weil das Bewegliche dem Leben näher steht als das Unbewegliche. Die Bewegung ist gleichfalls eine vierfache: räumlich, natürlich, animalisch, vernünftig.“[5]) „Die räumliche Bewegung geht nach vorwärts und rückwärts, rechts und links, aufwärts und abwärts und im Kreise. Die natürliche Bewegung besteht im Wachstum und Welken; die animalische in Empfindung und Begehren; die vernünftige in Tat und Überlegung.“[6]) „Die natürliche Bewegung steht höher als die räumliche, weil in ihr nicht bloß ein Bild des Lebens sich darstellt, sondern das Leben selbst in gewissem Sinne schon beginnt. Die animalische Bewegung dann steht so viel höher über der natürlichen als die Empfindung über dem Empfindungslosen; die Vernunftbewegung schließlich steht über allen, weil in ihr nicht bloß die Empfindung sich zur Beseelung, sondern auch die

[1]) Hom. II (PL. 175, 142 B). — Sacr. 1, VI, 5; Did. VII, 4 (PL. 176, 266 sq. 814 BC).

[2]) Isaak von Stella: De anima (PL. 194, 1883 A—C). — Cfr. Alcher von Clairvaux: De spir et an. c. 2 (PL. 40, 781).

[3]) Vgl. die oben gegebenen Definitionen.

[4]) Cfr. Did. VII, 1 (PL. 176, 812 C).

[5]) Did. VII, 16 (PL. 176, 824 C): „Sed in his quatuor motum excellentiorem locum habere dubium non est, quia viciniora vitae sunt mobilia quam ea, quae moveri non possunt.“

[6]) Did. VII, 1 (PL. 176, 812 C): „Motus est quadripertitus: localis, naturalis, animalis, rationalis. Localis est ante et retro . . . Naturalis est in cremento et decremento. Animalis est in sensibus et appetitibus. Rationalis est in factis et consiliis.“

Vernunft sich zur Einsicht bewegt.“ [1]) Nicht jede Bewegung also ist Lebensäußerung; auch die Elemente haben ja ihre Bewegung: das Feuer strebt nach oben, die Erde nach unten. Aber wir nehmen eben an den Körpern Bewegungen wahr, die sich nicht auf die Bewegung der Elemente zurückführen lassen. Dies und die Notwendigkeit eines eigenen Lebensprinzipes kommt uns besonders deutlich zum Bewußtsein durch die Erscheinung des Todes, der sich gerade durch Bewegungsunfähigkeit charakterisiert. Ein toter Mensch ist überhaupt nicht Mensch zu nennen. [2])

Lassen wir nun außer acht, daß die verschiedenen Arten der Lebensbewegung auf verschiedene Lebensprinzipien hinweisen — in erster Linie ist es uns doch um die vernünftige Menschenseele zu tun —, für alle gilt, daß sie nur insoweit Gegenstand der Sinneswahrnehmung sind, als sie gleichsam in den Raum projiziert und zur räumlichen Bewegung werden. Uns liegt es nahe, hier von einem Schluß von der Bewegung auf das Leben und auf dessen Prinzip zu reden, wie schon Gregor der Große getan; [3]) allein für gewöhnlich nehmen wir diesen Schluß nicht vor, sondern unmittelbar verbinden sich uns mit dem sinnlichen Anschauungsbilde die ergänzenden Vorstellungen und Begriffe, mag auch ursprünglich dieser Assoziation eine Art Schluß zu grunde liegen. Jedenfalls war sich Hugo bewußt, so wenig die äußere Form des Wortes schon das Verständnis des inneren Sinnes vermittelt, ebensowenig gestatten äußere Bewegungen, eine vernünftige, freie Seele zu folgern, wenn nicht eine solche Seele zuvor an sich erschaut wurde. Und weil jede Seele nur sich selbst unmittelbar sehen kann, bildet die individuelle Selbsterkenntnis

[1]) Did. VII, 16 (PL. 176, 824 C): „Sed motus naturalis localem motum superat, quia in naturali motu non solum imago vitae exprimitur, sed ipsa quodammodo vita inchoatur. Rursus animalis motus tantum naturali praecellit, quantum insensibili id quod sentit. Postremo rationalis cunctis superponitur, quia in eo non solum sensus ad animandum, sed ratio quoque ad intelligendum movetur.“

[2]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 410 D). — Cfr. Augustinus: Retract. I, 26 (PL. 32, 626). — Boëthius: In lib. de interpretat. edit. prima. II (PL. 64, 361 A. Ed. Meiser pag. 164). — Abaelard: Dialectica p. I. lib. III (Cousin: Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836. pag. 214). — Robert von Melun (Bulaeus: Historia Univers. Paris. II, 613).

[3]) Dialog. IV, 6 (PL. 77, 328 B).

für jede Seele die notwendige Voraussetzung dafür, auch in der Außenwelt Seelen finden zu können; und auch dann bleibt die Wahrnehmung der Seele und der inneren Vorgänge in anderen immer noch eine Art Glaube.[1]) Der fundamentale Beweis für das Dasein einer geistigen Seele kann mithin jedem nur durch sein Schauen der eigenen Seele geliefert werden.

Mit besonderer Vorliebe behandelt Hugo die Selbstschauung der Seele. Hier ist ja der Haupteingang zur Erkenntnis Gottes.[2]) Als der einzige Geist, den wir direkt erkennen, bringt uns unsere Seele die geistige Natur Gottes nahe.[3]) Die Seele kann aber sich selbst nicht verborgen bleiben. „Jeder Weise wenigstens muß sehen, daß er selbst existiert. Und wenn der Mensch darauf achtet, was er wahrhaft ist, kommt er zur Einsicht, daß er nichts von all dem ist, was an ihm gesehen wird oder gesehen werden kann. Denn dasjenige an uns, was Träger der Vernunft ist, mag es auch sozusagen dem Fleische eingegossen und mit ihm vermischt sein, scheidet sich selbst durch das eigene Denken von der Substanz des Fleisches, indem es sein anders geartetes Sein

---

[1]) Sacr. 2, XVIII, 17 (PL. 176, 614 C. 615 D – 616 A): „Inter videre et credere hoc distare dicimus, quia praesentia videntur, creduntur absentia. Plane forsitan satis est, si praesentia illa hoc loco intelligamus dicta, quae praesto sunt sensibus sive animae sive corporis . . . Sicut enim hanc lucem corporis sensu, sic et meam voluntatem plane video, quia praesto est animi mei sensibus atque intus mihi praesens est. Si quis vero mihi indicet voluntatem suam, cuius os et vox mihi praesens est, tamen, quia ipsa voluntas, quam mihi indicat, latet sensum corporis et animi mei, credo, non video.“ „Satis, ut puto, ista mea prolocutione recognovisti, quid sit videre vel mente vel corpore, et quid ab eis distet credere, quod quidem fit mente et videtur mente, quoniam menti nostrae fides nostra perspicua est. Sed tamen quod eadem fide creditur, abest et ab aspectu corporis nostri, sicut abest corpus, in quo Christus resurrexit, et ab aspectu mentis alterius, sicut abest ab aspectu mentis nostrae fides tua, quamvis eam esse in te credam, cum non videam corpore, quod nec tu potes, nec mente, quod tu potes, sicut ego meam, quod tu non potes.“ — Cfr. Augustinus: De Trinit. X, 9. n. 12 (PL. 42, 980).

[2]) Did. VII, 17. 19 (PL. 176, 824 sqq.).

[3]) Hier. III (PL. 175, 977 C): „Et novimus, quid sit spiritus, quantum animam novimus et angelum novimus; et per animam angelum novimus, quantum nosmetipsos novimus, quamvis et hoc modicum et vix dici possit cognitio. Cum ergo audimus, quod Deus spiritus est, cogitamus animam et angelum et existimamus similitudinem, quoniam tale aliquid Deus est, qualis anima est et angelus, quia anima et angelus spiritus est.“

erkennt. Warum also sollte der Mensch an dem Dasein unsichtbarer Wesen zweifeln, da er doch sieht, daß jenes unsichtbar ist, was er selbst wahrhaft ist, an dessen Dasein er nicht zweifeln kann?“ [1])

An dieser Betonung des Selbstbewußtseins erkennt man den Schüler des hl. Augustinus. Auch in der Folge werden wir Hugo bei den wichtigsten Bestimmungen des Wesens der Seele auf das unmittelbare Bewußtseins-Ich rekurrieren sehen. [2])

Substantialität der Seele.

Es gibt eine Seele, und ihre erste Vollkommenheit ist, daß sie eben ist. [3]) Allein was heißt das: Die Seele ist? Sein scheint den Begriff des Bleibens in sich zu schließen, und darnach wäre es möglich, von verschiedenen Graden und Stufen des Seins zu sprechen. Die Dinge, welche sich unseren Sinnen darstellen, stehen auf einer recht niederen Stufe des Seins, kaum kommt ihnen ein Sein zu. Diese schon der griechischen Philosophie geläufige Auffassung fand für die Väter und Scholastiker eine

[1]) Did. VII, 17 (PL. 176, 825 A): „Nemo enim est sane sapiens, qui se esse non videat. Et tamen homo, si vere, quod ipse est, attendere coeperit, omnium, quae in se vel videntur vel videri possunt, nihil se esse intelligit. Illud namque, quod in nobis rationis capax est, quamvis, ut ita dicam, infusum et commistum carni sit, ipsum tamen se a substantia carnis propria ratione secernit et alienum esse intelligit. Cur ergo homo invisibilia esse dubitet, qui idipsum, quod vere homo est, de cuius existentia nequaquam dubitat, invisibile esse videt“ (Korrektur st. videtur). — Sacr. 1, III, 7 (PL. 176, 219): „Non enim (ut id loquamur, quod primum occurrit, et scientibus nihil minus [manifestius vermutet Baeumker, Beiträge III 1, S. 321 Anm. 2] esse potest) seipsam esse aliquid ignorare potest“ (sc. mens), „cum ex his omnibus, quae in se (hoc est in corpore suo) visibilia videt, nihil se esse vel esse posse videt. Secernit ergo et dividit se per se ab eo toto, quod visibile videt in se; et invisibilem omnino se esse videt in eo, quod se videt, et tamen videri se non posse videt. Videt ergo invisibilia esse, quae tamen visibiliter non videt, quia se invisibilem esse videt et tamen visibiliter non videt.“

[2]) Demgemäß darf auch der dem Wilhelm von Auvergne (Baumgartner: D. Erkenntnisl. d. W. v. Auv. S. 89) vindizierte Ruhm der Priorität in ausgedehnter Verwendung des Selbstbewußtseins für unseren Viktoriner in Anspruch genommen werden. — Vgl. auch Baeumker a. a. O.

[3]) Cfr. De arrha animae (PL. 176, 961 AB).

autoritative Bestätigung in Äußerungen der Hl. Schrift. Keiner aber unter den hl. Schriftstellern hat die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen so sehr betont wie der Prediger des Alten Bundes, dessen Ausruf zum geflügelten Worte ward: „O Eitelkeit der Eitelkeiten und alles ist Eitelkeit!“ [1]) Im Anschluß hieran hat denn auch Hugo das Thema von dem unvollkommenen Sein der sinnlich-körperlichen Welt aufgegriffen und seine Erörterung des Seinsbegriffs gegeben.

Von der unmittelbar erscheinenden Welt gilt: „Was ist, ist, während es ist, fast nichts; [2]) denn der gegenwärtige Augenblick entgleitet und entflieht so eilend und schnell, daß er nicht einmal das Wort derer abwarten kann, die über ihn sprechen. Wenn auch manchmal die Frage in gewissem Sinne mit Recht sagen kann: ist es? — die Antwort wird doch immer richtiger sagen müssen: es war — und nicht: es ist. So sucht die Frage nach der Antwort, die noch nicht ist, die Antwort dagegen findet bei ihrem Kommen die Frage nicht, weil sie nicht mehr ist. Eine gründliche Überlegung zeigt also das Nicht-sein gerade dessen, was allein zu sein scheint. Indem es zugleich anfängt zu sein, was es noch nicht ist, und aufhört zu sein, was es schon nicht mehr ist, ist, was ist, beinahe nichts. Darum frage nicht, was das sei, was ist, weil es nur für den Fragenden ist; für die Antwort, sie mag noch so nahe sein, heißt es schon: es ist gewesen — und nicht: es ist.“ [3]) Näher lassen sich dann zwei Weisen der Eitelkeit und Nichtigkeit der Dinge unterscheiden: „Entweder sind sie leer oder vergänglich. Im einen Fall sind sie eitel, weil sie zur Schau tragen, was sie nicht haben; im andern, weil sie in dem nicht verharren, was sie haben. Dort sind sie eitel, weil sie eine bloße Form haben ohne Wesen, hier sind sie eitel, weil sie, wenn auch ein Wesen, doch

---

[1]) Ecclesiastes I, 2.

[2]) Cfr. Anselm von Canterbury: Monolog. c. 28 (PL. 158, 181 BC) und dazu Odo von Cambrai: De peccato orig. c. 3 (PL. 160, 1097 CD).

[3]) Hom. II (PL. 175, 149 AB). — Cfr. Chalcidius: Plat. Tim. 49 E 50 A (ed. Wrobel pag. 61 sq.); Comment. in. Plat. Tim. c. 106 (pag. 174). — Alcuin: Epist. 162 (PL. 100, 421 C). — Joannes Saresber.: Policrat. VII, 5; Metalog. II, 17 (PL. 199, 646 C. 875 B).

keinen Bestand haben. Das eine Mal zeigen sie einen Schein ohne Wahrheit, das andere Mal heucheln sie Stillstand und vergehen. So ist alles hinfällig und vergänglich, falsch und trügerisch." [1])

Das Nicht-sein oder Fast-nicht-sein des Zeitlichen hat aber auch seine Kehrseite. Ist das Sein der Dinge ein fließendes und deshalb ein fortwährendes Nicht-sein, so ist umgekehrt, weil das Fließen kontinuierlich ist, auch das Sein kontinuierlich. Die Dinge hören zu sein auf, was sie waren, aber zugleich werden sie etwas, und so sind sie immer etwas und haben ein dauerndes Sein, wenn auch mit wechselndem Inhalt. [2]) Ferner — abgesehen davon, daß der Wechsel erst alles zur Offenbarung bringt, was in einem Dinge ist: von den körperlichen Wesen namentlich bemerkt Hugo, daß für sie der Wechsel notwendig, damit sie, die nicht auf einmal ihre ganze Schönheit entfalten können, wenigstens im Laufe der Zeit Gelegenheit finden, ihre mannigfaltigen Formen zu entwickeln und den vollen Reiz der Schöpfung zur Geltung zu bringen [3]) — abgesehen von diesem teleologischen Momente, nimmt der Wechsel sogar teil an der Beständigkeit, weil er sich nur nach einem unveränderlichem Gesetze vollziehen kann, das Gott ihm auferlegt hat. [4]) Weiterhin aber fordert gerade das vergängliche Sein ein wahres bleibendes Sein. [5]) „Das Vergängliche hätte keinen sicheren Halt, wenn nicht das Haltende dauernden Bestand hätte. Was wahrhaft ist, ist immer, und ist immer das, was es ist. Daneben gibt es anderes, das nicht wahrhaft ist und dem wahrhaft Seienden gewissermaßen nacheifert ... Es irrt an dem wahren Sein umher und in eiligem Vorüberhuschen scheint es am Sein teilzunehmen, das es doch nicht faßt und ergreift, mag es dasselbe auch zu berühren scheinen, um nicht gar nichts zu sein. Es taucht dort auf, und suchst du es, ist es nicht da, weil es verschwunden ist

[1]) Hom. 1 (PL. 175, 120 AB). — Cfr. Chalcidius: Plat. Tim. 27 D. 28 A (ed. Wrobel pag. 23).

[2]) Sacr. 1, VI, 37; 2, I, 9 (PL 176, 285 D. 397 AB).

[3]) Hom. I (PL. 175, 119 AB). — Cfr. Hom. II (PL. 175, 141 sq.); Did. VII. passim (PL. 176, 811 sqq.).

[4]) Hom. XIV (PL. 175, 215 C—216 A).

[5]) Cfr. Chalcidius: Plat. Tim. 50 AB (ed. Wrobel pag. 62).

ins Nichts, woher es gekommen, und weil es nicht aus dem war, an dem es war. Denn nur jenes selbst, an dem es war, war wahrhaft und war selbst alles, was es war, und hatte nicht anderswoher empfangen, was es war; und an ihm ward all dies zugelassen, damit aus ihm, dem selbst wahrhaft Seienden, auch dieses etwas wäre. Und all dies, was in sich kein wahres Sein hat, ist so weit, als es am wahren Sein teilnimmt; und darin besteht sein ganzes Sein, daß es das ist, was ein wahres Sein hat. Das wahre Sein aber, obwohl in sich eins, scheint in jenem nach dem Maße der Teilnahmsfähigkeit ein anderes zu sein, weil jenes an ihm, das kein anderes ist, ein anderes ist. So hat jegliches je nach dem Maße der Teilnahme an dem, was immer ist, eine größere oder geringere Ausdehnung seines Bestehens, je nachdem es eben an dem ist, was selbst weder kleiner noch größer, sondern immer dasselbe ist." [1])

An dieser breiten Umschreibung, die eine feste klare Terminologie ersetzen muß, ersehen wir Hugos Bestreben, durch alle möglichen Wendungen sich verständlich zu machen. Um alles zusammenzufassen: für das wahre Sein ist erfordert eine gewisse

---

[1]) Hom. XIII (PL. 175, 208 A—C): „Et ipsa quae transeunt, esse suum metiuntur ex ipsis, quae subsistunt; quia non esset certa subsistentia transeuntium, si subsistentium status non esset perpetuus. Illa enim, quae vere sunt, semper sunt; et semper sunt, quod sunt; et sunt alia, quae vere non sunt, et ea, quae vere sunt, quodammodo aemulantur, ut sint aliquid in eo, quod sunt; et cum esse coeperint id, quod sunt, transeunt in id, quod non sunt; et non vere hoc sunt, quod sunt, quia desinunt hoc esse et iam non sunt, nec vere hoc sunt, quod esse incipiunt, quia incipiunt tantum hoc esse et nondum sunt. Ita sunt ista in vero esse errantia et participare videntur in ipso transitu, in quo currunt, esse, quod non capiunt nec comprehendunt, licet attingere videantur, ne omnino nihil sint. Apparent enim ibi et, cum quaeruntur, non sunt, quia abierunt in nihilum, unde venerant, et non erant ex eo, ubi erant. Ipsum enim, in quo erant, solum vere erat, et totum, quod erat, ipsum erat, nec aliunde acceperat, quod erat. Et in ipso admissa sunt haec omnia, ut ex eo, quod ipsum vere erat, essent et haec aliquid. Quantum ergo participant verum esse, tantum sunt omnia haec, quae non habent in seipsis verum esse, quibus hoc tantum est esse, quod sunt ipsum, quod habet verum esse. Et cum in se unum sit, in ipsis tamen pro capacitate participantium aliud videtur esse, cum sint ipsa alia in eo, quod non est aliud. Habet ergo singula secundum participationem eius, quod semper est, spatia subsistendi alia maiora et alia minora, prout sunt in eo, quod nec maius nec minus est, sed idem semper ipsum est."

Seinsfülle, d. h. diejenige, welche der Schein verspricht, Dauer der Seinsfülle und Identität der Seinsfülle in der Dauer, kurz — um uns eines Hugonischen Ausdruckes zu bedienen — eine „essentia solida et permanens". [1]) Hugo beschreibt uns dann zunächst den Gegensatz von Substanz und Akzidenz; das ‚entis ens' klingt deutlich durch. Allein mit dem Hinweis auf die Einheit des wahren Seins und die verschiedenen Stufen der Verwirklichung der an das Sein gestellten Forderungen greift er darüber noch hinaus. Es tritt uns der den christlichen Lehrern [2]) geläufige Gedanke nahe, daß im wahrsten und höchsten Sinne Gott allein ist. [3]) Denn, erklärt Augustinus, „man muß sagen, dasjenige ist am meisten, was sich immer gleich verhält, was in jeder Weise sich selbst ähnlich ist, das der Zeit nicht unterliegt, das jetzt sich nicht anders verhalten kann, als es sich vorher verhielt. Das ist's nämlich, von dem man im wahrsten Sinne sagen kann: es ist. Denn diesem Worte liegt die Bedeutung des In-sich-bleibens und Unveränderlich-seins zu grunde. Das aber können wir nicht anders als Gott nennen." [4])

Auf die Seele angewandt führt uns der Begriff des wahren Seins zunächst zur Substantialität der Seele, dann zur Geistigkeit und Persönlichkeit als den Manifestationen ihrer Einfachheit, endlich zur Unsterblichkeit. Aber die Seele ist nicht das höchste und wahrste Sein, es haften ihrem Wesen Unvollkommenheiten an. Die Seele ist endlos, aber nicht anfangslos; sie ist immateriell, aber sie steht in inniger Beziehung zu räumlich-körperlichen Wesen; sie ist einfach, aber es gibt in ihr Unterschiede und

[1]) Hom. I (PL. 175, 124 B).

[2]) Vgl. z. B. Gregorius Magnus: Moral. XVI, 37 (PL. 75, 143 B); Homil. in Ezech. II, 5 (PL. 76, 990 C). — Alcuin: Epist. 161 (PL. 100, 418 A). — Anselm von Canterbury: Monol. 3. 28. Proslog. c. 22 (PL. 158, 148 A. 181 B. 238 C). — Bernard von Clairvaux: De considerat. V, 7 (PL. 182, 797 A. 798 B: Si dici possit, unissimus est [sc. Deus] C). — Richard von St. Viktor: De Trinit. IV, 19 (PL. 196, 942 D). — Über die spätere Scholastik vgl. J. Kleutgen: Die Philosophie d. Vorzeit (2. Aufl. Innsbruck 1878). S. 7 ff.

[3]) Deum „esse et verius omnibus, quae sunt, esse necesse est credi". Sacr. 1, III, 17 (PL. 176, 223 D—224 A).

[4]) De moribus eccles. cathol. et de moribus Manich. II, 1. n. 1 (PL. 32, 1345).

Veränderungen, wenn auch nicht in der Substanz, doch in der Tätigkeit. Damit ist uns die ganze weitere Disposition vorgezeichnet.

Dem an die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung gewöhnten Denken ist es schwer, die Seele als ein von jeglichem Körper wesentlich Verschiedenes zu fassen. Wird sie auch nicht identifiziert mit einem unmittelbar sichtbaren, grob-sinnlichen Teile des Leibes, so bleibt doch die Annahme offen, sie sei ein wenn auch noch so feiner, dem Auge nicht ohne weiteres sichtbarer Körper, wie Luft oder Feuer. Nun ging das Interesse der christlichen Forscher gerade darauf, die Unkörperlichkeit der Seele und ihre Unabhängigkeit vom Leibe, damit ihr Fortleben nach dem leiblichen Tode des Menschen zu erweisen. Die Argumente für die Immaterialität und Unsterblichkeit dürfen aber zugleich für die Substantialität der Seele in Anspruch genommen werden, weil jedes Sein entweder selbst Substanz ist oder doch eine Substanz als unmittelbaren Träger voraussetzt. Überhaupt schon die Frage nach dem Dasein der Seele hat nicht viel Sinn, wenn man nicht unter Seele eine unkörperliche Substanz denkt. Darum darf auch das oben [1]) erwähnte Zeugnis des Selbstbewußtseins für das Dasein der Seele zugleich als Beweis für ihre Substantialität angesehen werden. Hatte doch schon der hl. Augustin bemerkt: „Man kann in keiner Weise mit Recht sagen, man kenne ein Ding, wenn man seine Substantialität nicht kennt. Deshalb kennt der Geist, wenn er sich kennt, seine Substanz, und wenn er über sich selbst gewiß ist, ist er gewiß über seine Substanz.“ [2])

Um so mehr Vertrauen verdient aber das Bewußtsein, wenn es zugleich fein und scharf genug ist, in der Seele auch noch zu erkennen den Unterschied nicht bloß vom Körper, sondern den der eigenen Substanz von den Akzidenzien, wenn ihm der Wandel und Wechsel in ihm selbst nicht entgeht. Denn die Seele wächst zwar nicht und wird nicht größer und kleiner, es finden sich an ihr keine Änderungen räumlicher Formen; und doch — „Neigung und Erkenntnis wandeln sich im Geiste, er geht von

[1]) S. 22. — [2]) De Trinit. X, 10. n. 16 (PL. 42, 981).

einem zum andern über, er schwankt und wechselt zwischen Freude und Schmerz, Reue und Wohlgefallen; sein Wissen mehrt sich, und dann wieder befällt ihn Vergessenheit; unstet ist sein Denken und sein Verstehen nur folgeweise. Und so findet allerdings eine Art Formänderung im Geiste statt durch diesen Wandel des Wollens und Erkennens." [1]) Indem aber die Seele diese Wandlungen erkennt, tritt ihr das eigene sich selbst gleiche Wesen nur um so deutlicher ins Bewußtsein. Wurde der Leib als etwas Fremdes erkannt, so jetzt auch noch, wenngleich in geringerem Maße, diese psychischen Akzidenzien. Die Vernunft „sieht, daß, was im Geiste ist, nicht wahrhaft dasselbe ist, wie der Geist. Denn zuweilen trennt sich dies vom Geiste, es verschwindet, nachdem es da gewesen, und es kehrt wiederum zurück, nachdem es verschwunden; es huscht an ihm herum und ist nicht wahrhaft dasselbe mit ihm, sondern gleichsam eine Art Eindruck (affectiones) und Form, denen es nicht zukommt, dieses Etwas zu sein, sondern nur — an dem zu sein, was dieses Etwas ist". So unterscheiden sie sich von dem persönlichen Geiste, dem sie nur anhangen und auf dessen Oberfläche sie ihr Dasein fristen. [2]) Die ganze Ausdrucksweise erinnert an die obige [3]) Schilderung von Substanz und Akzidenz. Nicht erst durch einen Schluß also ist die Seele ihrer Substantialität gewiß, unmittelbar

---

[1]) Sacr. 1, III, 16 (PL. 176, 222 B). — Did. VII, 20 (PL. 176, 829 C—830 B). — Cfr. Claudianus Mamertus: De statu animae I, 18 (PL. 53, 720 A. Ed. Engelbrecht pag. 65). — Cassiodor: De anima c. 2 (PL. 70, 1286 D—87 A). — Gregorius Magnus: Moral. V, 34 (PL. 75, 713 B). — Alcuin: De an. rat. c. 10 (PL. 101, 643 B). — Rhabanus Maurus: Tract. de anima c. 1 (PL. 110, 1111 D—1112 A).

[2]) Sacr. 1, III, 25 (PL. 176, 227 B): „Videt enim (sc. ratio), quoniam, quae in mente sunt, non vere idem sunt, quod est ipsa mens. Separantur enim a mente haec aliquando, et cum adfuerint, recedunt et redeunt iterum, cum abierint, et variantur circa ipsam nec vere sunt idem cum ipsa, sed quasi affectiones quaedam et formae ipsius, quibus non sit hoc aliquid esse, sed adesse tantum ei, quod est hoc aliquid. Itaque cum sit homo ipse persona, haec autem tantum affectiones quaedam adhaerentes personae et circa ipsam existentes inveniantur, non est omnino eis proprium esse persona, sed personae inesse tantum. Cum autem, quae in Deo sunt, aliud ab ipso esse non possunt, quasi nec accidentia aut affectiones ex tempore mutabiles sive separabiles natura incommutabili essentiae, et cui idem sit totum esse, quod est" etc. — [3]) S. 24 f.

erschaut sie dieselbe, die sich in der Identität des Ich unter dem Wechsel der Akte mit besonderer Deutlichkeit offenbart.

Hier sei noch ein eigentümlicher, in Augustinischen Geleisen sich bewegender Gedankengang angefügt, der in einen Beweis für die Unsterblichkeit ausläuft, aber wegen seines Ausgangspunktes schon jetzt angebracht werden darf. — Die „vanitas vanitatum" war für Hugo Anlaß, den Wechsel der Dinge zu schildern und eine Erklärung des Werdens zu geben. Die „vanitas vanitatum" gibt ihm auch Gelegenheit, einen Punkt in der Seele aufzuweisen, der dem beständigen Wechsel nicht unterworfen sein kann. Das Ganze beginnt mit einer dialektischen Spielerei, die bei Hugo seltsam anmutet. „Vanitas vanitatum et omnia vanitas!" sagt der Prediger. Wie nun? „Wenn alles, ist auch der Eitelkeit, welcher dieses Wort gesprochen. Und warum sollte dann nicht eitel sein, was die Eitelkeit über die Eitelkeit sagt? Wenn es aber wahr, daß er Eitles gesprochen, dann ist nichts darauf zu geben, sein Wort ist abzuweisen . . . Entweder also ist nicht alles Eitelkeit, wie er gesagt, dann hat er Falsches gesagt, oder alles ist Eitelkeit, wie er gesagt, dann hat er doch, weil selber Eitelkeit, Eitles gesagt." Die Lösung ist diese: „Sicherlich ist, wie er gesagt hat, alles Eitelkeit, und er selbst, der es gesagt hat, ist Eitelkeit, und nicht bloß Eitelkeit, sondern lauter Eitelkeit. Und doch ist, was er gesagt hat, nicht Eitelkeit, sondern Wahrheit; denn in dem, was er gesagt hat, war er selbst nicht Eitelkeit, weil er gegen die Eitelkeit sagte, was er über die Eitelkeit sagte; und es ist doch gewiß, daß er nicht gegen die Eitelkeit sein konnte, soweit er selbst Eitelkeit war. Es war also etwas in ihm, was nicht Eitelkeit war, und das konnte gegen die Eitelkeit ohne Eitelkeit reden. Aber was war dies, oder wo war es?" Soll es der Körper sein, der ganz der Eitelkeit lebt? Der Psalmist sagt: „Universa vanitas omnis homo vivens." [1]) „Was stirbt, das ist's, was lebt . . . Also was im Menschen stirbt, das ist's, was im Menschen lebt, das eben deshalb, weil der Sterblichkeit verfallen, der Eitelkeit unterworfen ist. Mithin konnte der körperliche Sinn die Eitelkeit nicht überführen . . . Also die Seele?" Aber war nicht gerade sie durch

[1]) Ps. XXXVIII, 6.

ihre Eitelkeit, d. h. Bosheit, die Ursache der Sterblichkeit? Oder ist noch etwas in ihr frei von Eitelkeit? Und ist das falsch: Lauter Eitelkeit ist jeder lebende Mensch? Welcher Mensch? Jeder lebende Mensch, nicht jedes Leben des Menschen (homo vivens — homo vita). „Denn Leben ist der Mensch und lebend ist der Mensch . . . Leben in dem, was belebt, lebend in dem, was belebt wird. Es lebt aber das Fleisch von der Seele und die Seele vom Fleische, und beides lebt. Allein das Fleisch hat von der Seele sein ganzes Leben, aber nicht auch die Seele vom Fleische ihr ganzes Leben; denn sie lebt auch in Gott, sollte es wenigstens! Was im Fleische lebt, ist eitel; was in Gott lebt, ist nicht eitel, sondern wahr, weil es von der Wahrheit lebt. In dem Teile also, in dem sie von der Wahrheit lebt, überführt sie wahrhaft die Eitelkeit; und so löst sich, wie die Eitelkeit durch die Wahrheit, nicht durch Eitelkeit die Eitelkeit überführt. Mit Recht also hat der Prediger, der im Geiste über alle Eitelkeit empor entrückt und zur Wahrheit selbst gelangt war, in eben dieser Wahrheit gesehen, was er zur Überführung der Eitelkeit wahrhaft gesagt hat." Und nun erst bringt Hugo die einfache und nüchterne Lösung des Dilemmas, die Sentenz sei eine Übertreibung, die auf die Erreichung eines Affektes abziele; denn es gebe verschiedene Stufen, und nicht alles sei lautere Eitelkeit. [1]) Nicht einen formellen Beweis, sondern eine Reihe von Reminiszenzen an Beweise haben wir vor uns, von denen eine in die andere überspringt. Originell erscheint der Gedanke, daß die Seele, weil sie Wechsel und Vergänglichkeit erkennt und beurteilt, außer und über ihnen stehen muß. Daß die Seele teilhat an der Wahrheit, daß sie Leben ist und nicht bloß lebend, aber doch wieder lebend und belebt ist durch Gott, sind durchweg Augustinische Gedanken, die dem Mystiker besonders gefielen. Hugo hat sonst diese Punkte nicht weiter zu Argumenten ausgestaltet, und so mag es gerechtfertigt sein, sie hier in dem Gewande und Zusammenhange hergestellt zu haben, in denen sie sich beim Viktoriner finden.

[1]) Hom. I (PL. 175, 123 A—124 A). — Über die entsprechenden Gedanken bei Augustinus vgl. J. Storz: Die Philosophie des hl. Augustinus (Freiburg i. B. 1882). S. 147 ff.

Geistigkeit der Seele.

Die Seele ist, wie sich ergeben hat, eine vom Körper verschiedene selbständige Substanz. Wollen wir für die Unkörperlichkeit einen positiven Namen, so haben wir die Geistigkeit. „Ein und derselbe Geist heißt Geist für sich selbst, Seele nach seiner Beziehung zum Leibe.“ [1]) Das ist wenigstens der eigentliche und engste Sinn des Wortes „Geist“: ein überkörperliches Wesen. Darum sagt Hugo: „Jene Geister, die zuerst geschaffen worden, die in ihrer Reinheit verblieben und sich nicht mit Körpern vermischen sollten, können Geister genannt werden, aber nicht Seelen, weil sie Geistnatur haben, aber keinen Körper beleben. Die Geister der Tiere dagegen sind wesentlich Körper und haben außer der Belebung des Körpers kein Sein, weshalb sie eigentlicher Seelen heißen denn Geister. Die Menschenseele jedoch mit ihrem Sein in und außer dem Körper wird mit Recht Seele sowohl wie Geist genannt, Seele, insofern sie Leben des Körpers, Geist, insofern sie vernunftbegabte geistige Substanz ist.“ [2]) Als wesentliche Merkmale des Geistes zählt Hugo insgesamt vier auf: einfache, immaterielle Substanz — Persönlich-

---

[1]) Magnif. (PL. 175, 420 A. 418 BC).

[2]) L. c. (420 A). — Ob die Tierseele nun noch substantiell zu nennen sei, nachdem sie körperlich ist, ist weniger von Bedeutung. Herkömmlich wurde ihr Unkörperlichkeit, wie Substantialität in gleicher Weise abgesprochen, weil man das Leben der Tiere ins Blut verlegte. Cfr. Cassiodor: De anima c. 1 (PL. 70, 1282 AB). — Isidor. Hisp: Different. II, 16 (PL. 83, 77). — Rhabanus Maurus: Tract. de anima c. 1 (PL. 110, 1110 B); De universo IV, 10 (PL. 111, 99 A). — Bernard von Clairvaux: Serm. in Cant. cant. 5 (PL. 183, 799 A). — Alcher von Clairvaux: De spiritu et an. c. 48 (PL. 40, 815). — Über die Tierseele überhaupt vgl. Baumgartner: Die Philosophie des Alanus de Ins. (Baeumker-v. Hertling: Beitr. etc. II, 4) S. 84 ff. Gestützt auf die Etymologie anima = *ἄναιμα* (Cassiodor l. c. Rhabanus Maurus l. c.) hatte schon Cassiodor behauptet, eine Seele komme eigentlich nur dem Menschen zu, nicht dem Tiere, und zur Zeit Hugos hat Wilhelm von St. Thierry sich sehr entschieden gegen das Dasein einer Tierseele ausgesprochen; denn eine Seele sei immer unkörperlich (De natura corp. et an. I. — PL. 180, 702 BC). Immerhin war dies nicht allgemeine Ansicht, sondern jedenfalls kontrovers (Robert von Melun bei Bulaeus: Histor. Univers. Paris. II, 611). Adelhard von Bath (Quaestiones naturales c. 13. 14. — Inkunabel der Münchener Staats-Bibliothek) trat mit Berufung auf die sinnliche Wahrnehmung, das Affekt-

keit — Vernunft — freier Wille.[1]) Mit der Einfachheit kommen wir wieder zurück zu den Eigenschaften des wahren Seins.

„Alles, was ist, ist eins, und alles, was aufhört, eins zu sein, hört eben dadurch, daß es eins zu sein aufhört, überhaupt zu sein auf. So kann nichts ohne Einheit Bestand haben.“[2]) Es gibt aber verschiedene Arten der Einheit: Einheit der Sammlung — der Zusammensetzung — der Ähnlichkeit — der Wesenheit — der Identität. Als Beispiele für die ersten drei Arten dienen: eine aus vielen Tieren bestehende Herde, der aus vielen Gliedern zusammengesetzte Leib, ein von vielen ausgesprochener Laut. „Aber von all diesen Dingen ist nichts wahrhaft eines. Doch hat man ihnen beziehungsweise den Namen der Einheit gegeben, weil sie in gewissem Sinne der Einheit sich nähern . . . Wahrhaft eines aber ist, was wesentlich eins ist, in dem alles, was es ist, ein einiges und einfaches Sein ist. Was immer also wahrhaft eines ist, ist einfach und kann überhaupt nicht in irgend welche Teile aufgelöst werden; es läßt deshalb keine Trennung in Teile zu, weil es auch keine Zusammensetzung aus Teilen annimmt . . . Aber noch müssen wir beachten, daß manche Dinge wahrhaft eins sind, ohne doch den höchsten Grad der Einheit zu besitzen, wie die Seelen, die eins sind der Wesenheit nach, aber nicht wechsellos eines sind. Was aber wahrhaft und in höchster Weise eines ist, ist wesentlich und unveränder-

Leben und die willkürliche Bewegung mindestens ebenso entschieden für eine immaterielle Tierseele ein, ja, er scheint für das Tier fast vernünftige Unterscheidungsgabe zu beanspruchen. Immaterialität nimmt später auch Robertus Pullus an (Sent. II, 13—15. — PL. 186, 739 C—740 D), und schon Augustinus hatte ein unkörperliches Lebensprinzip gefordert (De quantit. an. c. 31. n. 62. PL. 32, 1069 sq.).

[1]) Sacr. 1, V, 8 (PL. 176, 250). — Peter von Poitiers (Sent. II, 3. — PL. 211, 943 A) reduziert Hugos Bestimmungen auf drei: essentiae subtilitas, intelligentiae perspicacitas, liberi arbitrii habilitas.

[2]) Sacr. 1, VI, 37 (PL. 176, 285 D). — Cfr. Boëthius: Consolat. philos. lib. III. pros. 11 (PL. 63, 772 A. 774 B. Ed. Peiper pag. 78. 80); In Porphyr. a se translat. I. III (PL. 64, 83 B. 110 A), De persona et duab. naturis in Christo c. 4 (PL. 64, 1346 A. Ed. Peiper pag. 198). — Augustinus: De ordine II, 18. n. 48 (PL. 32, 1017). — Thierry von Chartres (Hauréau: Notices et extraits etc. I, 64). — Bernhard von Clairvaux: De considerat. V, 7 (PL. 182, 797 sq.).

lich eins.“ Diese Einheit der vollsten Identität kommt Gott allein zu. [1])

Das wahrhaft Eine ist also einfach. Im Einfachen gibt es keine Mehrheit von Teilen. Oder: die Teile des Einfachen sind untereinander identisch, sie sind also gar keine Teile, weil jeder Teil schon das Ganze ist, jeder Teil ist alle anderen Teile. Das Einfache besteht sozusagen bloß aus einem einzigen Teile. Das Einfache ist nur es selbst, es ist in keiner Weise von sich verschieden; nichts in ihm ist kleiner als es selbst, noch ist es selbst als Ganzes größer denn irgend etwas in ihm. Das Eins-sein des Zusammengesetzten dagegen besteht nur im Vereinigt-sein der Teile, und deshalb ist es nicht wahrhaft eines, weil es aus vielen und in vielen ist; es ist nicht es selbst, weil es nicht sein Teil noch der Teil das Ganze noch ein Teil zugleich der andere Teil ist. [2])

Daß der Seele eine derartige wesentliche Einheit des Seins eignet, beweist Hugo wieder mit Berufung auf das Selbstbewußtsein: „Es darf nicht angenommen werden, der Schöpfer der Dinge sei eins durch Sammlung von Verschiedenem oder durch Zusammensetzung aus Teilen oder infolge Ähnlichkeit mehrerer, da auch dasjenige, was in uns vernünftig ist, von all dem nichts in sich entdecken kann. Denn dasjenige von uns, was sich dem Blicke als aus einer Vielheit von Teilen zusammengesetzt zeigt, erweist sich durch unsere Vernunft selbst nicht als das Vernünftige, sondern als das mit dem Vernünftigen Verbundene.“ [3])

[1]) Did. VII, 19 (PL. 176, 827 A—C). — Vgl. Sacr. 1, III, 12 (PL. 176, 220); Hier. II (PL. 175, 945 BC). — Gilbert de la Porrée: In l. de duab. nat. et una pers. Chr. c. 4 (PL. 64, 1384 CD).

[2]) Sacr. 1, VI, 37 (PL. 176, 285 D—286 A); vgl. S. 24 f. — Vgl. Boëthius: Quomodo Trinitas unus Deus c. 2 (PL. 64, 1250 C. Ed. Peiper pag. 153); Quomodo substantiae bonae sint (PL. 64, 1311 BC. Ed. Peiper pag. 169). Dazu der Komment. des Gilbert de la Porrée (PL. 64, 1321 A—C). — Anselm von Canterbury: Proslog. c. 18 (PL. 158, 237 A).

[3]) Did. VII, 19 (PL. 176, 827 B): „Fas ergo non est, ut existimemus Creatorem rerum aut collectione diversorum aut compositione partium aut similitudine plurium unum esse, cum illud etiam, quod in nobis rationale est, horum omnium in semetipso nihil possit invenire. Illud enim nostrum, quod partium multitudine compositum cernitur, non rationale, sed rationali coniunctum esse ipsa nostra ratione comprobatur. Si ergo nostrum rationale vere unum est, quanto magis Creator eius vere unus esse credendus est.“

Gegen diese Einheit der Seele kann nicht eingewendet werden, daß die Seele über den ganzen Körper ausgegossen sei, wie die Empfindung beweise. Denn gerade aus der Empfindung ergibt sich wiederum ein Zeugnis für die Einheit des beseelenden Geistes. „Welcher Teil des beseelten Geistes auch verletzt wird, eines ist's, auf das sich jede Schmerzempfindung zurückbezieht, was ganz und gar nicht geschehen könnte, wenn nicht ein und dasselbe überall ausgegossen wäre.“ [1])

Das ist kurz und bündig; das Vertrauen auf das Ich-Bewußtsein entscheidet. Dürftig erscheint dies fast gegenüber dem, wie sich ein Augustinus [2]) und nach ihm mit größter Energie Claudianus Mamertus [3]) bemühten, die Einfachheit und Immaterialität der Seele nach allen Seiten zu sichern und klarzulegen. Bei den späteren Trägern der psychologischen Tradition finden wir die Erörterungen über Einfachheit und Unkörperlichkeit der Seele meist im Zusammenhang mit den aufgestellten Seelendefinitionen. [4]) Das Fehlen der drei Dimensionen — das freilich stillschweigend das Selbsterkennen als Zeugen voraussetzt —, die Unabhängigkeit im Erkennen und Denken, die Menge des Erkannten und im Gedächtnis Aufgespeicherten, sowie nicht zuletzt die Offenbarungswahrheit von der Gottebenbildlichkeit der Seele sind beliebte Beweise. Daneben wird dann noch erinnert an die Uneinigkeit derjenigen, die bald Feuer, bald Wasser, bald Blut oder Äther als Lebensprinzip und Seelensubstanz ausgeben. [5])

---

[1]) L. c. (828 AB): „Deum autem ubique esse multa sunt indicia. Primum ipsa anima nostra, quam et ratio simplicem essentiam esse non dubitat et sensus per omne, quod vivificat, corpus, diffusum esse probat. Quaecunque enim animalis corporis pars laeditur, unus est, ad quem sensus omnis doloris retorquetur, quod omnino non fieret, si unus et idem ubique non diffusus esset.“

[2]) Storz a. a. O. S. 104 ff.

[3]) In der eigens zu diesem Zweck verfaßten Schrift: De statu animae; die sämtlichen Beweise sind kurz zusammengestellt III, 14 (PL. 53, 775 sq. Ed. Engelbrecht pag. 185 sqq.).

[4]) Vgl. oben S. 14 f.

[5]) Augustinus: De Trinit. X, 7. 10. n. 9. 13 sq. (PL. 42, 978. 980 sqq.). — Ambrosius: De Noë et arca XXV; De Isaac et anima II (PL. 14, 403 D. 504 C); Epist. I, 34 (PL. 16, 1074 AB). — Isidor. Hispal: Different. II, 30 (PL. 83, 85 A). — Manegold von Lautenbach: Contra Wolfelm. Coloniens. c. 3 (PL. 155, 154).

All dies war natürlich auch unserem Viktoriner bekannt; aber er hat es unterlassen, diese Beweise zu wiederholen, sich mit dem fundamentalen Zeugnis des Selbstbewußtseins begnügend. Dafür bietet er eine eingehendere Darlegung über die Einfachheit des Geistes und seinen Gegensatz zum Körper.

Die unmittelbar erscheinenden Körper sind durchaus aus Teilen zusammengesetzt. Was der Körper ist und woraus er ist, ist nicht identisch. Der Körper ist ja nicht bloß die Summe der Teile; es kommt auch darauf an, wie diese Teile zueinander und im Ganzen gelagert sind; die Lagerungsweise gibt die Form des Körpers, und umgekehrt ist jede Formänderung bedingt durch einen Lagerungswechsel der Teile.[1]) Beim einfachen Geiste müssen solche Formänderungen wegfallen. Die Geisterwelt konnte darum auch nicht allmählich ins Dasein gerufen werden, sondern mußte sofort in ihrem ganzen Sein, in nicht mehr weiter verrückbarer Abgeschlossenheit des einzelnen persönlichen Geistes erschaffen werden. Es gibt also keine geistige Materie, aus der sich das Geistindividuum entwickeln konnte.[2]) Freilich ohne jede Form war auch das Chaos der Körper nicht und konnte es nicht sein,[3]) wohl aber war es ohne jene schönen und geordneten Formen, die jetzt die Welt bietet, die aber auch jetzt nicht unverrückbar sind, da die Körper-Individuen fortwährend ineinander übergehen und ihre Grenzen ändern. Nur in übertragenem Sinne dagegen kann man von einer Form der Geister sprechen, namentlich in Bezug auf jene Schönheit und Würde, welche die übernatürliche Liebe und Gnade geben soll.[4]) Für keinen Fall handelt es sich hiebei um Lagerungsänderungen von Teilen. Cassiodor,[5]) Beda Venerabilis,[6]) Rhabanus[7]) waren die Zeugen der Überlieferung, daß es eine geistige Materie nicht gebe.

---

[1]) Sacr. 1, III, 15 (PL. 176, 221 sq. 221 D: „Et non est forma aliquid omnino nisi dispositio partium in toto").

[2]) Sacr. 1, I, 3. 6; V, 7 (PL. 176, 188 sq. 192. 249 sq.).

[3]) Sacr. 1, I, 4 (PL. 176, 189).

[4]) Sacr. 1, I, 3. 6; V, 7 (PL. 176, 189 A. 192 C. 250 A). — Cfr. Augustinus: Confess. XIII, 2. 3 (PL. 32, 845 sq.). — Vgl. oben S. 27 f.

[5]) De anima c. 4 (PL. 70, 1289 A).

[6]) In Genesim 1 (PL. 91, 191 AB).

[7]) Tract. de an. c. 3 (PL. 110, 1113 AB).

Daneben existierte aber, offenbar im Anschluß an Augustinus,[1]) eine zweite Richtung, die wenigstens die Möglichkeit einer geistigen Materie offen ließ. Odo von Cambrai kannte diese Lehre, ohne sie unbedingt zu verwerfen;[2]) Honorius von Autun nimmt positiv eine von Anfang an geschaffene unsichtbare Materie an, aus der in der Zeit die individuellen Seelen gebildet würden.[3]) Die spätere Franziskanerschule hat sich mit ihrem ersten Lehrer, Alexander von Hales, dieser zweiten Richtung angeschlossen,[4]) während die erste von den Thomisten fortgeführt wurde.[5]) Eriugenas seltsame Spekulation[6]) steht wohl überhaupt außerhalb der Überlieferungsreihe. Nicht identifiziert mit der zweiten Richtung darf der hl. Bernhard werden, der für die Wahrscheinlichkeit von Engelleibern eintritt; denn eine innere Notwendigkeit bestreitet auch er, nur für den Dienst in der sichtbaren Welt bedürften die Engel solcher Organe.[7])

Wenn nun aber die Körper nach Hugo aus Teilen bestehen, so gibt es doch letzte Bestandteile, die nicht weiter teilbar sind, die Atome.[8]) Die Atome konstituieren die Körper, sie sind die Substanz der Körper; ihre Bewegung führt die Änderung der Formen herbei. An positivem Sein geht jedoch bei allem Wechsel

---

[1]) De Genesi ad litt. VII, 6—9 (PL. 34, 358 sqq.). Vgl. Correns, Dominicus Gundisalvi De unitate (Beiträge I, 1) S. 42 ff.

[2]) De peccato orig. c. 3 (PL. 160, 1091 A—D).

[3]) Elucidarium II, 14 (PL. 172, 1144 D). Über den Verfasser des Eliucidarimus vgl. Überweg-Heinze: Grundriß etc. II^9, 178 f. Nach der ganzen Art dürfte Honorius der Autor sein; auch Schrödl: Art. „Honorius von Augustodonum" in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI^2, 273 ist für Honorius.

[4]) J. Endres: D. Alex. v. Hales Leben u. psycholog. Lehre (Philos. Jahrb. d. Görresges. I. Bd. 1888). S. 203 ff.

[5]) M. de Wulf: Hist. de la philos. médiévale pag. 268.

[6]) Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 78. 92.

[7]) De considerat. V, 4 (PL. 182, 791 BC). — Sermon. in Cant. cant. 5 (PL. 183, 799 B—802 A). — Vgl. Richard von St. Viktor: De Trinit. IV, 25 (PL. 196, 947 C—948 C).

[8]) Cfr. Isidorus Hispal: Etymol. XIII, 2 (PL. 82, 472 sq.). — Odo von Cambrai: De pecc. orig. c. 1 (PL. 160, 1080 A). — Über Wilhelm von Champeaux, der diese Betrachtungen sogar auf die mathematische Linie ausdehnte, vgl. Abaelard: Dialectica pars I. lib. II (Cousin: Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836. pag. 178 sqq.). Vgl. Kurd Laßwitz: Geschichte der Atomistik. Hamburg und Leipzig 1890. I. S. 67—78.

nichts verloren und wird nichts gewonnen. Hugo zitiert einen Vers des Satirikers Persius: [1]) (Gigni)

„De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti." [2])

Das gehört auch zur Würdigung vom beständigen Fluß alles Körperlichen: kein Sein hört auf. [3]) Sind nun die einfachen Atome Geister und die Geister Atome? Nein!

„Von den Dingen, die infolge ihrer Einfachheit eines sind, sammeln die einen ihre Einheit nicht aus vielen, weil sie nicht zusammengesetzt sind, noch gießen sie ihre Einheit in vieles aus, weil sie sich nicht vervielfältigen lassen und nicht Materie sein können. Solcher Art sind eben die unkörperlichen Geister, die weder aus Materie sind, weil sie einfach sind, noch Materie sein können, weil sie nicht Körper sind. Anderes dagegen sammelt seine Einheit nicht zugleich aus vielen, weil es einfach ist; aber es ergießt seine Einheit in vieles aus, weil es sich vervielfältigen läßt und Materie wird. Solcher Art sind die einfachen Körper, die man Atome nennt, die zwar nicht aus Materie sind, weil sie einfach sind, aber selbst Materie werden, weil sie sich in sich selbst vermehren und ein Wachstum zulassen." [4]) Hugo bringt also an der Atom-Theorie eine Korrektur an: die Atome treten nicht mit starren unveränderlichen Grenzen zu einer Masse zusammen, sie können sich, jedes einzeln, zu einer Masse ausgießen.

---

[1]) Sat. III, 84.

[2]) Did. I, 7 (PL. 176, 746). — Cfr. Lucretius: De rerum nat. I, 144. 149 sq. 206. 209 sq. — Ovid.: Metamorph. XV, 252–259. — Macrobius: In somnium Scip. l. II. c. 12. n. 13—16 (ed. Eyssenhardt pag. 615). — Augustinus: De immortalit. an c. 7. n. 12 (PL. 32, 1027). — Bernard. Silvestris: De mundi universit. II, 8. v. 42—48 (ed. Barach pag. 52). — Ioannes Saresber: Enthet. 1013—1020 (PL. 199, 987).

[3]) Vgl. oben S. 24 f.

[4]) Sacr. 1, VI, 37 (PL. 176, 286 AB): „Sed ex his rursum, quae ex simplicitate unum sunt, alia unitatem suam ex multis non colligunt, quia non sunt composita, nec unitatem suam in multa effundunt, quia multiplicari non possunt neque esse materia. Quales sunt incorporei spiritus, qui neque ex materia sunt, quia simplices sunt, neque materia esse possunt, quia corpora non sunt. Alia quidem unitatem suam ex multis non colligunt, quia sunt simplicia, sed tamen unitatem suam in multa effundunt, quia multiplicantur et fiunt materia. Qualia sunt corpora simplicia, quae atomos dicunt, quae quidem ex materia non sunt, quia simplicia sunt, sed tamen materia fiunt, quia in semetipsis multiplicantur et in augmentum excrescunt."

Wie diese naturphilosophische Ansicht auch beurteilt werden mag,[1]) jedenfalls ist dadurch der Gegensatz zwischen Körper und Geist scharf ausgeprägt. Und so fein auch der feinste Körper und so geistähnlich und fast unkörperlich er sein mag, der Geist kann niemals Körper werden und der Körper niemals Geist.[2])

[1]) Es ist nicht ganz klar, wie sich Hugo überhaupt die Atome gedacht hat, als mathematische Punkte oder als kleinste, noch ausgedehnte Teilchen. Für ersteres spricht das zitierte Kapitel (auf das sich alle in der Anmerkung nicht eigens belegten Angaben beziehen), sowie der Umstand, daß eben rein begrifflich „die Vermehrung in sich selbst" bereits ausgedehnte Atome zur Erklärung der Körperwelt überflüssig machen dürfte. Diese Vermehrung ist nicht bloß eine Verdünnung — rarefactio —, sondern eine positive Zunahme des Seinsgehaltes. Denn Hugo redet mit Rücksicht darauf von einem „de aliquo aliquid facere in maius", das er zwar von dem „de nihilo aliquid facere" als minder großes Werk unterscheidet, aber doch gleichfalls für Gott — wenn auch unter Mitwirken der Natur — in Anspruch nimmt, wie das „de aliquo aliquid facere in minus". Während er das wirkliche Vorkommen der Verminderung und Vereinfachung dahingestellt sein läßt, sieht er Beispiele für die Selbstvervielfältigung im Wunder der Brotvermehrung, in der Erschaffung der Eva aus einer Rippe des Adam (Sacr. 1, VI, 36. — PL. 176, 284 D), die ihm gerade zu seinen Ausführungen Gelegenheit bietet. Dabei meint Hugo, wäre die Rippe nicht innerlich vermehrt worden zum Leibe der Eva, wäre das Fehlende von außen ergänzt worden, dann wäre Eva nicht eigentlich aus der Rippe des Adam, sondern aus dem dazugekommenen Stoffe als aus dem mehreren geworden. Unter Mitwirkung der Natur vollzieht sich durch solche Vermehrung die Entstehung des ganzen Menschengeschlechtes aus einem Paare und wohl überhaupt alles Wachstum (Cfr. Hom. XIV; PL. 175, 216. — Did. I, 10; PL. 176, 747). — Dagegen scheint die behauptete Einfachheit der Atome illusorisch, wenn Hugo erklärt, anders werde der Geist, anders der Körper einfach genannt, der Geist wegen seiner Einheit, der Körper wegen seiner Kleinheit (Did. VII, 19. — PL. 176, 828 D—829 A). — Wilhelm von Conches bezieht die Einfachheit auf die Einheit der Art des Stoffes, quantitativ sind sie „das Kleinste": „Elementum est simpla et minima pars alicuius corporis, simpla ad qualitatem, minima ad quantitatem" (Philos. I, 21. — PL. 172, 48 D). — In seinem Dragmaticon wird die Definition wiederholt (Dialogus de substantiis physicis . . . a Vuilhelmo Aneponymo philosopho. Industria Guilielmi Grataroli Medici. Argentorati 1567. pag. 26), zugleich den Elementen die Dreidimensionalität abgesprochen (l. c. pag. 30).

[2]) Un. (PL. 177, 286 C—287 C). — Cfr. Augustinus: De Genesi ad litt. VII, 9. n. 12; X, 4. n. 7 (PL. 34, 360. 411); De immortal. an. c. 13. n. 20 sqq. (PL. 32, 1031 sq.). — Chalcidius: In Plat. Tim. c. 320 (ed. Wrobel pag. 344). — Beda Venerab: In Genesim II (PL. 91, 206 AB). — Abaelard: Introductio ad theol. III, 6 (PL. 178, 1107 AB). — Gilbert de la Porrée: In libr. de duab. nat. et una persona Chr. c. 6 (PL. 64, 1398 B).

Die Eigenschaft des Geistes, nicht Materie sein zu können, findet ihren prägnantesten Ausdruck in dem Geiste als Person. Die Persönlichkeit hat darum Hugo eigens neben der Einfachheit und Immaterialität hervorgehoben.[1]) Hugo akzeptiert die bekannte Definition des Boëthius:[2]) „Persona est individuum rationalis substantiae", deren Geltung er freilich einschränkt auf die Geschöpfe; auf Gott will er sie nicht ausgedehnt wissen wegen der Schwierigkeiten in der Trinitätslehre.[3]) Doch diesen Punkt können wir übergehen. Gilt nun die Definition für den Menschen, dann in erster Linie für seine Seele. Denn „wer ist vernünftige Substanz wenn nicht der vernünftige Geist"? Dieser allein ist ja fähig, Träger der Vernunft zu sein. Und wenn der Mensch eine vernünftige Substanz genannt wird, geschieht dies nicht wegen des ganzen Menschen, sondern wegen der Seele, die allein wahrhaft vernünftige Substanz ist. Zugleich ist sie wahrhaft unteilbar, weil einfach und nicht aus Teilen zusammengesetzt.[4]) Odo von Cambrai[5]) kann als Vorgänger Hugos für die Persönlichkeit der Seele betrachtet werden, dem hinwieder Petrus Lombardus[6]) und Peter von Poitiers[7]) folgen. Denn auch Hugo redet zunächst nur von der für sich selbst existierenden Seele, nicht von der mit dem Leibe vereinigten.[8]) Ob Gilbert de la Porrée[9]) und der an ihn

---

[1]) Vergl. oben S. 31 f.

[2]) De pers. et duab. nat. c. 3 (PL. 64, 1343 C. Ed. Peiper pag. 193): „Persona est naturae rationalis individua substantia."

[3]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 405 D–406 A). Den Versuch eines Ausgleiches mit dem Trinitäts-Dogma vgl. Sent. I, 9 (PL. 176, 56), wo Hugo die Definition noch beibehalten zu müssen glaubte; mit dem christologischen Dogma Sacr. 1, II, 11 (PL. 176, 411) und De Verbo incarnato c. 2 (PL. 177, 319 sq.).

[4]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 AB).

[5]) De pecc. orig. c. 3 (PL. 160, 1087 D).

[6]) Espenberger: Die Philosophie des Petrus Lombardus (Baeumker-v. Hertling: Beitr. etc. III, 5). S. 48.

[7]) Sent. IV, 10 (PL. 211, 1171 A).

[8]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 C. 411 A). Von einem Gegensatz derjenigen gegen Hugo, die die Seele im Leibe nicht als Person für sich betrachten, wie Espenberger a. a. O. S. 49 f. meint, kann also nicht die Rede sein. Vgl. unten S. 40.

[9]) In l. de duab. nat. et una pers. Chr. c. 3 (PL. 64, 1371 C—1373 A).

genau sich anschließende Simon von Tournay,[1]) sowie Alanus von Lille[2]) als Gegner Hugos bezeichnet werden können, ist nicht so ganz sicher, weil sie nur von der Seele als Teil des Menschen reden, den Fall der getrennten Seele nicht eigens erwähnen. Immerhin betonen sie vor allem die Trennung und Geschiedenheit des Individuums von allem andern, d. h. nicht so fast die Unteilbarkeit, als die Unmitteilbarkeit, die Richard von St. Viktor[3]) klar hervorhebt, und so dürfen sie mit großer Wahrscheinlichkeit als Leugner der Persönlichkeit der getrennten Seele genommen werden.[4]) Unser Magister dagegen sieht mehr auf die Grundlage der Unmitteilbarkeit, das einfache, in sich abgeschlossene Sein der Seele; die Unmitgeteiltheit und das tatsächliche Für-sich-bestehen der Seele fordert auch er für die Persönlichkeit. Sagt er doch geradezu: „Persona notat discretionem,“[5]) und für Persönlichkeit bedient er sich des Ausdruckes „personalis discretio“.[6]) Darum ist auch die vernünftige Natur, wo sie nicht mehr für sich besteht, wie in Christus, keine eigene Person mehr,[7]) und die Seele im Leibe ist zwar Person aus sich, aber nicht für sich, sondern mit dem Leibe.[8])

Die „persönliche Unterscheidung“ ist nun eine doppelte: eine passive und eine aktive, wenn wir so sagen sollen. Die passive Unterscheidung ist die numerische Unterschiedenheit, die auf die einfache Wesenheit sich gründet, weil diese nicht Materie sein kann, sondern in sich abgeschlossen und für sich ist. Die aktive Unterscheidung besteht in dem Bewußtsein der passiven Unterschiedenheit.[9]) Dieses Selbstbewußtsein ist, wenn auch nicht

[1]) Hauréau: Notices et extraits etc. III, 256 sqq.

[2]) Baumgartner: D. Philos. d. Al. de Insulis (Beiträge II, 4). S. 45.

[3]) De Trinit. II, 12 (PL. 196, 907 sq.).

[4]) Vgl. Thomas von Aquin: S. th. I. q. 29. a. 1. ad 5.

[5]) De Verbo incarnato c. 2 (PL. 177, 319 D).

[6]) Sacr. 1, V, 8 (PL. 176, 250 AB).

[7]) De Verbo incarnato c. 2 (PL. 177, 319 sq.). — Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 411).

[8]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 411 A).

[9]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 B): „Hic itaque spiritus rationalis proprie persona dicitur, et numero discretus et ratione discernens . . . Ecce ergo

gerade konstitutives Prinzip der Person, doch ganz und gar nicht zufällig. Denn einmal ist es die Vernunft, die die Einfachheit und Abgeschlossenheit des Geistes erkennt; der Vernunft aber ist es eigentümlich, das Zusammengesetzte zu unterscheiden und zu trennen und nur das wirklich und wahrhaft Eine als eines zu erfassen.[1]) Der Geist als Objekt der Vernunft erweist sich also mit Sicherheit als ein in sich abgeschlossenes einfaches Sein. Zugleich ist aber der Geist Subjekt der Vernunft, und weil er es mithin selbst ist, der die wahre Einheit erkennt, muß er um so mehr in sich selbst einfach und für sich abgeschlossen sein.[2]) Darum hören wir wohl, daß nur der Geist Träger der Vernunft sein kann.[3]) Ja, in gewissem Sinne konnte Hugo im Selbstbewußtsein tatsächlich ein Person-bildendes Moment erblicken und im Versenken in die sinnliche Wahrnehmung und im Vergessen auf sich selbst ein Aufgeben der Persönlichkeit sehen, weil der Geist in der sinnlichen Wahrnehmung gleichsam sich ausgießt und seine Einfachheit verliert, in der Selbsterkenntnis dagegen sich wieder zu seiner naturgemäßen Einheit sammelt.[4])

Wir haben hier einen gewiß sehr anerkennenswerten Versuch vor uns, das Moment der Vernünftigkeit im Personbegriff zu rechtfertigen. Nicht um eine Willkür des philosophischen Sprachgebrauches handelt es sich, wie Gilbertus Porretanus gemeint;[5]) sondern weil die Individualität der vernünftigen Wesen unvergleichlich höher steht als jene der vernunftlosen, können diese von der Ehre des gleichen Personnamens mit jenen mit innerem Rechte ausgeschlossen werden. Es bleibt nur zu bedauern, daß die Denkarbeit Hugos in diesem Punkte bei Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolgern so wenig Würdigung und Fortbildung gefunden hat.[6])

---

secundum hanc definitionem proprie dicimus, quod spiritus rationalis persona est, per se discernens se.“ — Vgl. 1, V, 7 (PL. 176, 249 D).

[1]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 408 CD).

[2]) Vgl. oben S. 29 f.

[3]) Sacr. 2, I, 11 (PL. 176, 406 A). — Vgl. Did. VII, 19 (PL. 176, 825 A).

[4]) Did. I, 2; II, 4. 5 (PL. 176, 742. 753 sq.). — Cfr. Un. (PL. 177, 288 CD).

[5]) In l. de duab. nat. et una pers. Chr. c. 2 (PL. 64, 1374 BC).

[6]) Vgl. Thomas von Aquin: S. th. I. q. 29. a. 1.

Wollen wir den Begriff des Geistes vollkommen umschreiben, so müssen wir, wie bereits bemerkt,[1]) zur Immaterialität und Persönlichkeit noch die beiden Merkmale der Vernünftigkeit und Willensfreiheit fügen. Vernunft und Wille nennt uns Hugo auch sonst als dem Geiste wesentlich: Erkenntnis und Streben, Weisheit und Liebe füllen den ganzen Geist aus, in ihnen wirkt sich das Wesen der vernünftigen Seele aus.[2]) In ihrem Kommen und Gehen erschöpft sich die Wandelbarkeit der geistigen Natur.[3]) Dazu tritt noch die bekannte Augustinische Trinität: der Geist und seine Weisheit und Liebe.[4]) Wie glücklich Hugo die Vernunft mit der Einfachheit des Geistes zu verbinden wußte, haben wir gesehen. Wie er den Willen zur Vernunft und zur Wesenheit des Geistes in Beziehung setzte, muß der späteren Darstellung überlassen bleiben.

Zum Schlusse dieses Kapitels sei noch aufmerksam gemacht auf die mannigfachen Stufen der Vollkommenheit innerhalb des Geisterreiches. Wie die Körper die reichsten Abstufungen vom Grob-materiellen bis zum Geistartigen zeigen,[5]) so lassen sich ähnliche Verhältnisse auch bei den Geistern annehmen.[6]) Wenigstens, meint Hugo vorsichtig, sei kein Widerspruch darin zu finden, daß nicht alle Geister die gleiche Einfachheit des Seins, die gleiche Klarheit der Erkenntnis, die gleiche Kraft des Willens besäßen; jedem komme all dies zu, aber nicht jedem in gleicher Vollkommenheit; im einzelnen diese Grade zu bestimmen, gehe über Menschen-Können hinaus; jedenfalls seien auch die Engel endlich, weil geschaffen, endlich darum auch ihr Sein, Erkennen und Wollen.[7])

---

[1]) S. oben S. 31 f.

[2]) Hom. II (PL. 175, 141 BC).

[3]) S. oben S. 27 f.

[4]) Sacr. 1, III, 21 (PL. 176, 225). — Augustinus: De Trinit. IX, 4 sqq. (PL. 42, 963 sqq.).

[5]) Sacr. 1, V, 9 (PL. 176, 250 CD). — Hier. III (PL. 175, 967 D). — Un. (PL. 177, 285 sqq.).

[6]) Cfr. Claudianus Mamertus: De stat. an. III, 13 (PL. 53, 775 A. Ed. Engelbrecht pag. 184). — Richard von St. Viktor: Beniamin maior III, 2 (PL. 196, 110 D). — Petrus von Poitiers: Sent. II, 3 (PL 211, 943 A).

[7]) Sacr. 1, V, 8—12 (PL. 176, 250 sq.). — Cfr. Isidorus Hispal: Sent. I, 10 (PL. 83, 555 A. 556 A).

Die Kluft zwischen dem höchsten geschaffenen Geiste und dem göttlichen Geiste ist größer als die zwischen geschaffenem Geiste und Körper; im Vergleich mit der Reinheit Gottes ist der Geist, den wir kennen, Körper zu nennen. [1])

Immerhin ist der Mensch seiner geistigen Seele nach das Bild und Gleichnis Gottes. [2])

Freilich haben alle Wesen ohne Ausnahme, und so auch die Körper, ihre Vorbilder in Gott, aber „etwas anderes ist es, ein Ebenbild in Gott haben, und etwas anderes, Gott selbst zum Ebenbilde haben". [3])

---

[1]) Hier. III (PL. 175, 977 sq). — Sacr. 1, X. 2 (PL. 176, 329 B). — Ähnlich Augustinus, vgl. Storz: D. Philos. d. hl. Aug. S. 161. — Ferner Gregorius Magnus: Moral II, 3 (PL. 75, 557 A). — Anselm von Canterbury: Proslog. c. 13 (PL. 158, 234 BC). — Abaelard: Introductio ad theolog. II, 17 (PL. 178, 1081 D). — Isaak von Stella: De anima (PL. 194, 1885 B). — Dem energischen Verteidiger der Immaterialität der Seele, Claudianus Mamertus (De stat. an. III, 10. — PL. 53, 771 C. Ed. Engelbrecht pag 176 sq.), war dieser Satz unleidlich: entweder sei die Seele Körper oder nicht; was sie an sich sei, sei sie auch für Gott. Nach Wilhelm von Conches (Philos. I, 19. — PL. 172, 48 AB) hätte man sich wirklich auf Gregorius Magnus und Augustinus für die Materialität der Seele berufen wollen; dem stellt Wilhelm den richtigen Sinn der betreffenden Stellen gegenüber.

[2]) Sacr. 1, VI, 2 (PL. 176, 264).

[3]) Sacr. 1, V, 3 (PL. 176, 247 D).